

Fenomenología y Materialismo Dialéctico

Trần Đức Thảo

FENOMENOLOGÍA Y MATERIALISMO DIALÉCTICO



Libro 191

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 ***LA REVOLUCIÓN ALEMANA***
Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo
Libro 2 ***DIALÉCTICA DE LO CONCRETO***
Karel Kosik
Libro 3 ***LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO***
Silvio Frondizi
Libro 4 ***INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS***
Antonio Gramsci
Libro 5 ***MAO Tse-tung***
José Aricó
Libro 6 ***VENCEREMOS***
Ernesto Guevara
Libro 7 ***DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL***
Edwald Ilienkov
Libro 8 ***LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 9 ***GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO***
Néstor Kohan
Libro 10 ***AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE***
Julio Antonio Mella
Libro 11 ***FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur***
Madeleine Riffaud
Libro 12 ***MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista***
David Riazánov
Libro 13 ***ANARQUISMO y COMUNISMO***
Evgueni Preobrazhenski
Libro 14 ***REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA***
Rosa Luxemburgo
Libro 15 ***ÉTICA y REVOLUCIÓN***
Herbert Marcuse
Libro 16 ***EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES***
Aníbal Ponce
Libro 17 ***LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE***
Omar Cabezas
Libro 18 ***LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia 1789-1848*. Selección de textos de Alberto J. Plá**
Libro 19 ***MARX y ENGELS***
Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos
Libro 20 ***CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 21 ***LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA***
Rubén Zardoya
Libro 22 ***DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE***
György Lukács
Libro 23 ***EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN***
Franz Mehring
Libro 24 ***DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA***
Ruy Mauro Marini

Libro 25 ***MUJERES EN REVOLUCIÓN***
Clara Zetkin
Libro 26 ***EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD***
Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos
Libro 27 ***LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES***
Edwald Ilienkov. Selección de textos
Libro 28 ***FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR***
Isaak Illich Rubin
Libro 29 ***DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia***
György Lukács
Libro 30 ***PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO***
Paulo Freire
Libro 31 ***HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE***
Edward P. Thompson. Selección de textos
Libro 32 ***LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA***
Rodney Arismendi
Libro 33 ***MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE***
Osip Piatninsky
Libro 34 ***VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN***
Nadeshda Krupskaya
Libro 35 ***LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS***
Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos
Libro 36 ***UN GRANO DE MAÍZ***
Tomás Borge y Fidel Castro
Libro 37 ***FILOSOFÍA DE LA PRAXIS***
Adolfo Sánchez Vázquez
Libro 38 ***ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL***
Sergio Bagú
Libro 39 ***CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA***
André Gunder Frank
Libro 40 ***MÉXICO INSURGENTE***
John Reed
Libro 41 ***DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO***
John Reed
Libro 42 ***EL MATERIALISMO HISTÓRICO***
Georgi Plekhanov
Libro 43 ***MI GUERRA DE ESPAÑA***
Mika Etchebéherè
Libro 44 ***NACIONES Y NACIONALISMOS***
Eric Hobsbawm
Libro 45 ***MARX DESCONOCIDO***
Nicolás Gonzáles Varela - Karl Korsch
Libro 46 ***MARX Y LA MODERNIDAD***
Enrique Dussel
Libro 47 ***LÓGICA DIALÉCTICA***
Edwald Ilienkov
Libro 48 ***LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA***
Antonio Gramsci
Libro 49 ***KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO***
Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos
Libro 50 ***LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista***
Silvio Frondizi

Libro 51 ***LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista***
Silvio Frondizi
Libro 52 ***POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón***
Milcíades Peña
Libro 53 ***MARXISMO Y POLÍTICA***
Carlos Nélson Coutinho
Libro 54 ***VISIÓN DE LOS VENCIDOS***
Miguel León-Portilla
Libro 55 ***LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN***
Lucien Henry
Libro 56 ***MARX Y LA POLÍTICA***
Jorge Veraza Urtuzuástegui
Libro 57 ***LA UNIÓN OBRERA***
Flora Tristán
Libro 58 ***CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA***
Ismael Viñas
Libro 59 ***LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO***
Julio Godio
Libro 60 ***HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA***
Luis Vitale
Libro 61 ***LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.***
Selección de Textos
Libro 62 ***IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA***
Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas
Libro 63 ***LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ***
Pedro Naranjo Sandoval
Libro 64 ***CLASISMO Y POPULISMO***
Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos
Libro 65 ***DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD***
Herbert Marcuse
Libro 66 ***EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES***
Theodor W. Adorno
Libro 67 ***EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA***
Víctor Serge
Libro 68 ***SOCIALISMO PARA ARMAR***
Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos
Libro 69 ***¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?***
Wilhelm Reich
Libro 70 ***HISTORIA DEL SIGLO XX*** **- Primera Parte**
Eric Hobsbawm
Libro 71 ***HISTORIA DEL SIGLO XX*** **- Segunda Parte**
Eric Hobsbawm
Libro 72 ***HISTORIA DEL SIGLO XX*** **- Tercera Parte**
Eric Hobsbawm
Libro 73 ***SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA***
Ágnes Heller
Libro 74 ***LA SOCIEDAD FEUDAL*** **- Tomo I**
Marc Bloch
Libro 75 LA ***SOCIEDAD FEUDAL*** **- Tomo 2**
Marc Bloch
Libro 76 ***KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL***
Maximilien Rubel

Libro 77 ***EL DERECHO A LA PEREZA***
Paul Lafargue
Libro 78 ***¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 79 ***DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA***
Pablo González Casanova
Libro 80 ***HO CHI MINH***
Selección de textos
Libro 81 ***RAZÓN Y REVOLUCIÓN***
Herbert Marcuse
Libro 82 ***CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia***
Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros
Libro 83 ***LÓGICA Y DIALÉCTICA***
Henri Lefebvre
Libro 84 ***LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA***
Eduardo Galeano
Libro 85 ***HUGO CHÁVEZ***
José Vicente Rangél
Libro 86 ***LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS***
Juan Álvarez
Libro 87 ***PEDAGOGÍA DIALÉCTICA***
Betty Ciro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio
Libro 88 ***COLONIALISMO Y LIBERACIÓN***
Truong Chinh - Patrice Lumumba
Libro 89 ***LOS CONDENADOS DE LA TIERRA***
Frantz Fanon
Libro 90 ***HOMENAJE A CATALUÑA***
George Orwell
Libro 91 ***DISCURSOS Y PROCLAMAS***
Simón Bolívar
Libro 92 ***VIOLENCIA Y PODER*** **- Selección de textos**
Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros
Libro 93 ***CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA***
Jean Paul Sartre
Libro 94 ***LA IDEA ANARQUISTA***
Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman
Libro 95 ***VERDAD Y LIBERTAD***
Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco
Libro 96 ***INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA***
Karl Marx y Friedrich Engels
Libro 97 ***EL AMIGO DEL PUEBLO***
Los amigos de Durruti
Libro 98 ***MARXISMO Y FILOSOFÍA***
Karl Korsch
Libro 99 ***LA RELIGIÓN***
Leszek Kolakowski
Libro 100 ***AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN***
Noir et Rouge
Libro 101 ***COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 102 ***ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO***
Selección de textos

Libro 103 ***LA INSURRECCIÓN ARMADA***
A. Neuberg
Libro 104 ***ANTES DE MAYO***
Milcíades Peña
Libro 105 ***MARX LIBERTARIO***
Maximilien Rubel
Libro 106 ***DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN***
Manuel Rojas
Libro 107 ***ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA***
Sergio Bagú
Libro 108 ***COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA***
Albert Soboul
Libro 109 ***DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa***
Albert Soboul
Libro 110 ***LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití***
Cyril Lionel Robert James
Libro 111 ***MARCUSE Y EL 68***
Selección de textos
Libro 112 ***DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA – Realidad y Enajenación***
José Revueltas
Libro 113 ***¿QUÉ ES LA LIBERTAD? – Selección de textos***
Gajo Petrović – Milán Kangrga
Libro 114 ***GUERRA DEL PUEBLO – EJÉRCITO DEL PUEBLO***
Vo Nguyen Giap
Libro115 ***TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO***
Sergio Bagú
Libro 116 ***MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD***
Alexandra Kollontay
Libro 117 ***LOS JERARCAS SINDICALES***
Jorge Correa
Libro 118 ***TOUSSAINT LOUVERTURE. La Revolución Francesa y el Problema Colonial***
Aimé Césaire
Libro 119 ***LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA***
Federico Engels
Libro 120 ***POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA***
Estrella Roja – Ejército Revolucionario del Pueblo
Libro 121 ***LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA***
Espartaquistas
Libro 122 ***LA GUERRA EN ESPAÑA***
Manuel Azaña
Libro 123 ***LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA***
Charles Wright Mills
Libro 124 ***LA GRAN TRANSFORMACIÓN. Critica del Liberalismo Económico***
Karl Polanyi
Libro 125 ***KAFKA. El Método Poético***
Ernst Fischer
Libro 126 ***PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES***
Camilo Taufic
Libro 127 ***MUJERES, RAZA Y CLASE***
Angela Davis
Libro 128 ***CONTRA LOS TECNÓCRATAS***
Henri Lefebvre

Libro 129 ***ROUSSEAU Y MARX***
Galvano della Volpe
Libro 130 ***LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA***
Federico Engels
Libro 131 ***EL COLONIALISMO EUROPEO***
Carlos Marx - Federico Engels
Libro 132 ***ESPAÑA. Las Revoluciones del Siglo XIX***
Carlos Marx - Federico Engels
Libro 133 ***LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX***
Alex Callinicos
Libro 134 ***KARL MARX***
Karl Korsch
Libro 135 ***LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES***
Peters Mertens
Libro 136 ***EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN***
Moshe Lewin
Libro 137 ***TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN***
Roberto Massari
Libro 138 ***ROSA LUXEMBURG***
Tony Cliff
Libro 139 ***LOS ROJOS DE ULTRAMAR***
Jordi Soler
Libro 140 ***INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA***
Rosa Luxemburg
Libro 141 ***HISTORIA Y DIALÉCTICA***
Leo Kofler
Libro 142 ***BLANQUI Y LOS CONSEJISTAS***
Blanqui - Luxemburg - Gorter - Pannekoek - Pfemfert - Rühle - Wolffheim y Otros
Libro 143 ***EL MARXISMO - El MATERIALISMO DIALÉCTICO***
Henri Lefebvre
Libro 144 ***EL MARXISMO***
Ernest Mandel
Libro 145 ***LA COMMUNE DE PARÍS Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA***
Federica Montseny
Libro 146 ***LENIN, SOBRE SUS PROPIOS PIES***
Rudi Dutschke
Libro 147 ***BOLCHEVIQUE***
Larissa Reisner
Libro 148 ***TIEMPOS SALVAJES***
Pier Paolo Pasolini
Libro 149 ***DIOS TE SALVE BURGUESÍA***
Paul Lafargue - Herman Gorter – Franz Mehring
Libro 150 ***EL FIN DE LA ESPERANZA***
Juan Hermanos
Libro 151 ***MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA***
György Markus
Libro 152 ***MARXISMO Y FEMINISMO***
Herbert Marcuse
Libro 153 ***LA TRAGEDIA DEL PROLETARIADO ALEMÁN***
Juan Rústico

Libro 154 ***LA PESTE PARDA***
Daniel Guerin
Libro 155 ***CIENCIA, POLÍTICA Y CIENTIFICISMO – LA IDEOLOGÍA DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA***
Oscar Varsavsky - Adolfo Sánchez Vázquez
Libro156 ***PRAXIS. Estrategia de supervivencia***
Ilienkov – Kosik - Adorno – Horkheimer - Sartre - Sacristán y Otros
Libro 157 ***KARL MARX. Historia de su vida***
Franz Mehring
Libro 158 ***¡NO PASARÁN!***
Upton Sinclair
Libro 159 ***LO QUE TODO REVOLUCIONARIO DEBE SABER SOBRE LA REPRESIÓN***
Víctor Serge
Libro 160 ***¿SEXO CONTRA SEXO O CLASE CONTRA CLASE?***
Evelyn Reed
Libro 161 ***EL CAMARADA***
Takiji Kobayashi
Libro 162 ***LA GUERRA POPULAR PROLONGADA***
Máo Zé dōng
Libro 163 ***LA REVOLUCIÓN RUSA***
Christopher Hill
Libro 164 ***LA DIALÉCTICA DEL PROCESO HISTÓRICO***
George Novack
Libro 165 ***EJÉRCITO POPULAR – GUERRA DE TODO EL PUEBLO***
Vo Nguyen Giap
Libro 166 ***EL MATERIALISMO DIALÉCTICO***
August Thalheimer
Libro 167 ***¿QUÉ ES EL MARXISMO?***
Emile Burns
Libro 168 ***ESTADO AUTORITARIO***
Max Horkheimer
Libro 169 ***SOBRE EL COLONIALISMO***
Aimé Césaire
Libro 170 ***CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA CAPITALISTA***
Stanley Moore
Libro 171 ***SINDICALISMO CAMPESINO EN BOLIVIA***
Qhana - CSUTCB - COB
Libro 172 ***LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN***
Vere Gordon Childe
Libro 173 ***CRISIS Y TEORÍA DE LA CRISIS***
Paul Mattick
Libro 174 ***TOMAS MÜNZER. Teólogo de la Revolución***
Ernst Bloch
Libro 175 ***MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS***
Gracco Babeuf
Libro 176 ***EL PUEBLO***
Anselmo Lorenzo
Libro 177 ***LA DOCTRINA SOCIALISTA Y LOS CONSEJOS OBREROS***
Enrique Del Valle Iberlucea
Libro 178 ***VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA***
Moses I. Finley

Libro 179 ***LA REVOLUCIÓN FRANCESA***
George Rudé
Libro 180 ***ACTIVIDAD, CONCIENCIA Y PERSONALIDAD***
Aleksei Leontiev
Libro 181 ***ENSAYOS FILOSÓFICOS***
Alejandro Lipschütz
Libro 182 ***LA IZQUIERDA COMUNISTA ITALIANA (1917 -1927)***
Selección de textos
Libro 183 ***EL ORIGEN DE LAS IDEAS ABSTRACTAS***
Paul Lafargue
Libro 184 ***DIALÉCTICA DE LA PRAXIS. El Humanismo Marxista***
Mihailo Marković
Libro 185 ***LAS MASAS Y EL PODER***
Pietro Ingrao
Libro 186 ***REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER***
Mary Wollstonecraft
Libro 187 ***CUBA 1991***
Fidel Castro
Libro 188 ***LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS DEL SIGLO XX***
Mario De Micheli
Libro 189 ***CHE. Una Biografía***
Héctor Oesterheld – Alberto Breccia - Enrique Breccia
Libro 190 ***CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA***
Karl Marx
Libro 191 ***FENOMENOLOGÍA Y MATERIALISMO DIALÉCTICO***
Trần Đức Thảo



https://elsudamericano.wordpress.com



La red mundial de los hijos de la revolución social

"…cuando los fenomenólogos dejan el terreno puramente lógico y toman los fenómenos de la vida social como objetos de la 'visión de las esencias' surge en toda su acuidad el problema de la objetividad real". Y el mismo filósofo argumenta: "al colocar en el mismo plano la verdad y la ficción, la realidad y el mito, crea la atmósfera de la pseudo objetividad mítica…" "El hecho de que Husserl en el plano de la teoría del conocimiento esté tan cerca de Mach, no se debe al azar. La única diferencia consiste en que mientras los machistas y kantianos intentaban deducir su certeza, Husserl en cambio se contenta con afirmar su certeza intuitiva"

Georg Lukács
La Destruction de la Raison, t. II, p. 79-81

FENOMENOLOGÍA
Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Trần Đức Thảo

Primera Parte
EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y SU CONTENIDO EFECTIVAMENTE REAL

Segunda Parte
LA DIALÉCTICA DEL MOVIMIENTO REAL

Esta edición revisada de la primera edición en castellano.
Traducido del Francés por Raúl Schiarretta.
Editorial Lautaro, Buenos Aires. Julio de 1959.

A MODO DE PRESENTACIÓN

Trần Đức Thảo nació en Hanoi en 1917. Bachiller "indígena" del Liceo Francés de Hanoi, inició sus estudios universitarios en París, en 1936, durante el periodo del Frente Popular. Se graduó en 1944 como '*Agregado*' de Filosofía, con una tesis sobre la fenomenología de Edmond Husserl. En el periodo siguiente, 1944-1945, se incorporó en el curso *"Las ideas directrices para una fenomenología*" del filósofo alemán, en la Universidad de Lovaina, Bélgica.

A fines de ese mismo año de 1945, participó en el *Congreso de la sección vietnamita de la Resistencia de los trabajadores inmigrantes* y fue elegido Delegado general. Se incorpora al Partido Comunista de Francia y es arrestado, a raíz de la respuesta a una pregunta que le formuló un periodista francés: *"¿Qué harán los indochinos cuando desembarque allí el cuerpo expedicionario francés?"* Sin dudarlo respondió: *"Se les recibirá a tiros*". Estuvo detenido entre octubre y diciembre.

Durante los años cincuenta, desempeñó un importante papel en el debate entre la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Sartre y el marxismo. A partir de 1948, se publicaron en la revista *Les Temps modernes* una serie de entrevistas con Jean-Paul Sartre al respecto de la política colonial en Indochina.

En 1952 se publicó el libro que aquí presentamos: *La fenomenología y el materialismo dialéctico*, la primera obra que le proporcionaría reconocimiento, cuyas matrices originales estaban ya esbozadas en su tesis de graduación. En ese mismo año, retornó a su país, donde colaboró con el Partido Comunista vietnamita en las tareas de la lucha anticolonialista.

Incorporado a la resistencia de su país, al producirse la Liberación, en 1954, fue nombrado Decano de la Facultad de Historia de la Universidad de Hanoi. Sin embargo, su espíritu crítico causó malestar entre algunos dirigentes. Las autoridades lo vincularon con los disidentes intelectuales del régimen, en el proceso "Nhan Van-Giai Pham".

Aunque nunca fue encarcelado, sus obras fueron censuradas. Después de esta experiencia, se recluyó en provincias rurales para dedicarse a la traducción de textos filosóficos occidentales al vietnamita y allí desarrollo sus investigaciones sobre el origen del lenguaje y de la conciencia.

Sus vínculos con el activismo Francés le permitieron publicar periódicamente artículos en *La Pensée*. La editorial francesa *Éditions Sociales* publicó en 1973, sus *Recherches*…

A comienzos de 1991, retornó a Francia. A fines de mayo de ese año, fue recibido por el periódico *L'Humanité*. Falleció en París, a los 76 años, en abril de 1993

PREFACIO

La obra que presentamos al público, comprende investigaciones de distinta fecha e inspiración. En la primera parte, escrita entre 1942 y 1950, exponemos lo esencial de la fenomenología desde un punto de vista puramente histórico y en las mismas perspectivas del pensamiento de Husserl; las contradicciones internas que comprobamos en la obra husserliana. Por el contrario, la segunda parte concluida en 1951, nos sitúa enteramente en el ámbito del materialismo dialéctico. Retomamos allí algunos resultados técnicos de los análisis vividos, pero solamente en calidad de puros datos positivos y completamente liberados del horizonte filosófico que dominaba la práctica descriptiva en Husserl. No buscamos una simple yuxtaposición de dos puntos de vista contradictorios, ya que el marxismo se nos impone como la única solución comprensiva de los problemas planteados por la misma fenomenología.

Nuestra tarea al exponer el pensamiento husserliano era relativamente fácil, en tanto se refería a la *teoría* del análisis fenomenológico, en los tres aspectos sucesivos de su evolución: descripción de las esencias, explicitación estática de lo vivido y explicitación genética. Los conceptos eran bastante simples y estaban ampliamente desarrollados en las obras publicadas. Pero la teoría no es válida sin la práctica y hemos creído sumamente necesario incluir en la exposición misma del método los *resultados* efectivos logrados, de los que lo esencial ha permanecido inédito.[1] Precisamente en este punto hemos encontrado extraordinarias dificultades, que han retardado la conclusión de este trabajo y han modificado radicalmente su orientación.

El examen de los manuscritos demostró que los análisis concretos tomaban una dirección incompatible con los principios teóricos, dentro de los cuales habían sido elaborados. Desde el comienzo de nuestras investigaciones sobre Husserl, en un trabajo editado en 1942 y del que damos aquí solamente el primer capítulo, habíamos previsto la contradicción a través de ciertos desarrollos enigmáticos de las obras publicadas: pero teníamos la esperanza de encontrar una solución por la simple ampliación de perspectivas, que en lo esencial permanecería fiel a la inspiración fenomenológica.

[1] La publicación de los manuscritos ha sido preparada en los Archivos de Husserl, en Lovaina, con la dirección del profesor H. L. Van Breda.

Luego de largas incertidumbres y ante las descripciones efectivas que abundan en los manuscritos, hemos debido renunciar al intento de conciliar el *concepto* de la fenomenología con su *resultado* efectivamente real. No se trataba ya de permanecer en los límites de un estudio histórico, aunque fuese con todas las libertades que en materia de historia de la filosofía son permitidas al intérprete. La sola enumeración de los análisis concretos que damos en el último capítulo de la primera parte, implican una ruptura total y definitiva con los principios fundamentales de la doctrinar

Desde las *"Investigaciones Lógicas"* (1900/1901) se sabía que toda predicación presupone una percepción antepredicativa, no como simple antecedente de hecho, sino como condición de verdad. Las "*Ideas*" (1913) agregan que la realidad sensible así percibida es la capa original sobre la cual se constituyen los valores y los fines, y por tanto, todas las formaciones culturales del "espíritu objetivo". Las últimas obras sistematizan este punto de vista, presentando él *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) como el origen y el fundamento de toda significación inteligible, aquello a lo cual hay que volver constantemente como fuente de toda verdad. El mundo de la vida se revela como el ámbito de la historia humana. Indicado en la *"Lógica Formal y Trascendental"* (1929) y en *"Las Meditaciones Cartesianas",* reeditadas en el mismo año, el método genético luego se desarrolla en la "*Crisis de las Ciencias Europeas"* (1936) y en el manuscrito sobre el *"Origen de la Geometría"* (1939), en forma de un análisis *histórico-intencional* en el que lo universal se constituye en el movimiento real del tiempo. Desde entonces, el idealismo fenomenológico se encuentra superado por la práctica del análisis vivido: la génesis del mundo en la conciencia absoluta se confunde con el devenir efectivo de la historia real, y la doctrina del Ego trascendental aparece como una cláusula de estilo, que bajo el vocabulario filosófico esconde el valor creador del trabajo humano.

Sin embargo, por evidentes que nos hayan parecido estas consecuencias desde nuestro estudio de 1942, no podíamos olvidar el tema fenomenológico fundamental de la crítica al psicologismo. A riesgo de recaer en las contradicciones del relativismo escéptico, se hacía necesario, aparentemente, interpretar la historicidad de Ego como actualidad de lo eterno, y la noción de una génesis constituyente no parecía poder aceptarse más que bajo la égida de una esencia, ella

misma intemporal, de la temporalidad. El estudio de los inéditos permite descartar toda ilusión a este respecto. Allí la *constitución del mundo* (*Welkonstitution*) se revela asentada enteramente sobre los datos sensoriales kinestésicos y configuraciones sensibles, tal como ellos se constituyen a un nivel propiamente animal. Las descripciones del mundo primordial enfocan con tal predilección las coordinaciones sensorio-motrices elementales que, indudablemente, la materia "trascendental" tematizada por la fenomenología debe identificarse con el hombre de carne y hueso que se desarrolla en el mundo real.

Por tanto, es conveniente considerar seriamente la importancia excepcional que Husserl ha acordado constantemente a la fenomenología de la "cosa" (*Dina*). Las comunidades ínter-subjetivas y las entidades espirituales que en ellas se constituyen, se fundan en definitiva sobre realidades psíquicas naturales, que a su vez están fundadas sobre realidades físicas.

> "Finalmente, en la base de todas las otras realidades se encuentra la realidad natural, y es por eso que *la fenomenología de la naturaleza material* ocupa indudablemente una *posición privilegiada".*[2]

Si recordamos que las realidades psíquicas, que se definen en el plano individual ante la percepción de otro, corresponden a la experiencia de la vida animal, vemos que la "constitución trascendental", como lo demuestra la misma disposición de los análisis constitutivos en el manuscrito de las "*Ideas II*", retoma, en el plano abstracto de lo vivido, el devenir real de la *materia* a la *vida* y de la vida al *espíritu,* entendido este último como existencia *social.* En cada etapa surge una estructura original:

> "considerando estas unidades fundadas sin prejuicios y si, por medio de la fenomenología se remiten a sus fuentes, son precisamente fundadas y tienen el carácter de *un tipo nuevo;* el elemento nuevo que con ella se constituye, según lo enseña la intuición de las esencias, jamás puede reducirse a una simple suma de otras realidades".[3]

[2] *Ideen,* pág. 319.
[3] *Ibídem*.

Pero la relación fenomenológica de *fundación* implica precisamente la inteligibilidad del pasaje desde el nivel *fundante* al nivel *fundado.* No se trata de una "reducción" de lo superior a lo inferior, sino de un movimiento *dialéctico* cuyas relaciones se desarrollan en el interior de una forma dada y motivan de manera necesaria la constitución de una forma radicalmente nueva. Por lo tanto, la *materialidad* (*Dinglichkeit:* coseidad) no es un simple sustrato indiferente a las significaciones que él contiene. La materialidad define la capa originaria cuyo movimiento engendra los modos más elevados del ser, en la especificidad de su sentido, es la *infraestructura* real que funda las *superestructuras* ideales en su surgir histórico y en su valor de verdad.

Es por eso que los análisis fenomenológicos concretos sólo pueden alcanzar todo su sentido y desarrollarse plenamente en el horizonte del materialismo dialéctico. En estas condiciones, estamos obligados a rechazar no solamente la totalidad de la doctrina husserliana, sino también el método, en tanto se ha ido quedando esclerosado en fórmulas abstractas. Además el concepto de "trascendental" resultaba superfluo desde su origen, ya que mantiene una estricta Identidad de contenido entre "la conciencia pura" y la conciencia natural. La teoría sólo tiene sentido en la práctica y son las exigencias prácticas del trabajo de descripción las que obligan a rechazar la teoría del idealismo trascendental. ¿Qué razón habría, pues, para obstinarse en limitar al puro flujo de lo vivido el estudio de las kinestesias y configuraciones sensibles, cuando en realidad se trata manifiestamente de formaciones sensorio-motrices elementales, recubiertas en el adulto humano por una enorme herencia cultural y que sólo se hallan en estado puro en el animal o en el lactante? Del mismo modo los análisis histórico-intencionales del último período, tan ricos en sugestiones, son extraordinariamente engañosos por su carácter esporádico y su falta de contenido real. Ciertamente, no se trata de debilidades de orden personal, si reconocemos la maestría inigualada de Husserl en la materia. Pero el horizonte mismo de la fenomenología desvía la mirada del fenomenólogo de los datos reales que definen, sin embargo, el contenido verdadero de su reflexión. Pero precisamente los datos reales no le aparecen más que bajo su aspecto negativo, en tanto ellos se suprimen en su significación. El movimiento efectivo de la descripción remite, pues, ineluctablemente a esa realidad material que constantemente se revela en ella, como la capa última de las formaciones

constituidas. Nos encontramos así ante una contradicción intolerable, que nos obliga a pasar al punto de vista de la objetividad, liberándonos de los conceptos teóricos de la fenomenología en nombre de las necesidades técnicas de la práctica descriptiva.

Pero entonces, surge de nuevo el espectro del psicologismo. ¿Cómo sería pasible justificar en el cuadro de la naturaleza material, animal y social, la *verdad* a la cual refieren las intenciones de la conciencia, verdad que se puede eludir, en casos particulares, pero que nadie podría negar como principio sin renunciar a sí mismo? Yo que no soy más que un ser singular, objeto entre otros objetos, llevo el mundo en la interioridad espiritual de mis actos vividos y el mundo está *en mí* en la operación misma por medio de la cual yo me percibo en *él.* En este momento se presenta la tentación existencialista que parece ofrecer el medio cómodo para ratificar todos los datos reales de la existencia en este mundo, manteniendo una oposición metafísica entre el hombre y la naturaleza. El ser *en el mundo,* asegura Heidegger, no es una circunstancia objetiva que se imponga por la realidad de las cosas sino más bien una estructura ontológica que pertenece en; propiedad al *existente* humano: el hombre no existe porque está en el mundo y en razón de su posición en el mundo, sino que su posición en el mundo es posible precisamente porque él existe en cuanto hombre y en razón de su esencia humana. No existe por tanto ninguna dificultad en que el hombre, que es sólo un existente entre muchos otros, lleve el mundo en el *proyecto* de su ser, porque es por ese mismo proyecto que él se constituye como *ser en el mundo.* Dicho de otro modo, el problema propuesto efectivamente por la estructura de la intencionalidad –a saber, que el mundo está idealmente en mi conciencia, mientras que yo estoy realmente en él– encuentra su solución inmediata en la magia del verbo, que transforma por la simple disposición de las palabras: *el mundo en el cual yo soy,* en un momento de mí mismo, en tanto yo soy precisamente *ser en el mundo*. El pensamiento vulgar se contentaba con decir: *el hombre está en el mundo*. El filósofo existencialista exorcisa tal ingenuidad y pasa; al plano de la "ontología existencial" asegurando que *el hombre es ser en el mundo:* basta entonces con descomponer la expresión, separar el *ser en* (*In-Sein)* y presentarlo como un momento originario, y ver entonces sin dificultad que *el mundo* no es más que un elemento del ser *en el mundo* y por tanto del hombre.

La mistificación es un procedimiento habitual en los filósofos. La tradición clásica, de la que la fenomenología representa la última forma, había tenido el buen sentido elemental de reproducir en el plano simbólico de la idea o de la conciencia, las operaciones reales por las cuales el hombre ha transformado la naturaleza y la ha hecho comprensible para su pensamiento. Esa transposición permitía por medio de la ciencia y de la razón una justificación, al menos formal, de la existencia en este mundo, en la que se refleja la dignidad del trabajo humano. Con el existencialismo queda abolida toda racionalidad en beneficio de un "proyecto" que pretende apropiarse de la realidad de las cosas, sin disponer él mismo de ningún fundamento que legitime sus pretensiones. Más precisamente, con el pretexto de alcanzar los datos concretos de la "existencia", la *ausencia* misma de *justificación* se erige deliberadamente en *justificación suprema, en* lo arbitrario absoluto de una *libertad para la muerte.* Todos los valores adquiridos por el largo trabajo de la tradición humanista se descubren repentinamente como carentes de fundamento real, y sólo se mantienen ateniéndose a la "decisión resuelta" de defender *hasta la muerte* lo que se es incapaz de defender, en razón en verdad.

Sería inútil detenernos en considerar los incontables epígonos que han proliferado sobre el modelo heideggeriano. El gran problema de nuestro tiempo, según lo expresa un sentimiento unánime, es que el sujeto ideal del pensamiento tradicional, religioso o filosófico, se identifica rigurosamente con el hombre real de este mundo, problema que ha encontrado desde hace tiempo su verdadera solución en la dialéctica marxista, que define el único proceso válido de una constitución de las significaciones vividas, sobre el fundamento denlas realidades materiales. La noción de *producción,* rinde plenamente cuentas, del enigma de la conciencia, en tanto el objeto trabajado toma un sentido para el hombre, como *producto humano.* La comprensión del sentido es, precisamente, la transposición simbólica de las operaciones materiales de producción en un sistema de operaciones intencionales, en que el sujeto se apropia idealmente del objeto *reproduciéndolo* en su conciencia. Tal es la verdadera razón por la cual yo, que estoy en el mundo, "constituyo" el mundo en la interioridad de mis actos vividos. Y la *verdad* de tal constitución se mide evidentemente en la potencia efectiva del modo de producción en que ella toma su modelo. Pero el filósofo permanece en la ignorancia de esos

orígenes. Como miembro de una clase explotadora, no tiene la experiencia del trabajo real de las clases explotadas, trabajo que da a las cosas su sentido humano. Más precisamente, sólo percibe ese trabajo bajo su forma ideal en el acto de *mando,* y se pregunta con asombro cómo sus “significaciones intencionales” han podido imponerse al mundo real. La reflexión en la conciencia de si, confirma evidentemente esas intenciones mismas en su pureza vivida y las pone “fuera del mundo” como puras síntesis constituyentes en la *libertad del espíritu.*

Las relaciones sociales de producción y la división de la sociedad en clases, impiden a las clases dirigentes darse cuenta del fundamento real de los valores ideales, por los cuales ellas pretenden demostrar su cualidad humana y justificar su dominación. Explotando el trabajo de las clases oprimidas, las clases dirigentes perciben el objeto producido en su sentido humano, pero este sentido se les aparece en su pura idealidad, negadora de toda realidad material, porque precisamente no toman parte alguna material en su producción. Como miembro de una clase dominante, yo accedo a la *verdad* del ser, *negando* el ser efectivamente real, a saber, el trabajo real de las clases oprimidas que yo “traspaso” a las intenciones de mi conciencia por el hecho mismo de que me apropio el producto. *La forma de la opresión es la clave del misterio de la trascendencia*, y el odio del *naturalismo* traduce simplemente, la repugnancia *natural* del *naturalismo* traduce simplemente la repugnancia *natural* explotan la verdadera fuente de las significaciones a las que adhieren.

La dificultad para comprender la génesis real de las significaciones ideales se encuentra agudizada por la manera abstracta en que se elaboró el materialismo en el pensamiento burgués a través del curso de su lucha contra el poder feudal. En el curso de su ascenso revolucionario, la burguesía representaba los intereses generales de la sociedad y ya era clase explotadora, si bien su posición de oprimida no le permitía aún organizarse aparte de las masas laboriosas. Así, pues, la. materialidad del trabajo productor del cual la burguesía aun guardaba presente el recuerdo para oponerlo al espiritualismo de la explotación feudal, aparecía en el horizonte abstracto de su propio modo de explotación. En manos del capitalismo naciente, las producciones concretas de la tierra y del taller se reducían a la pura universalidad abstracta de su valor de cambio, como simples momentos calculables

en el movimiento del dinero. Por eso, la potencia creadora del trabajo material no podía revelarse en su proceso efectivamente real como la dialéctica misma en que se engendra todo sentido de verdad y se hacen posibles nuevas relaciones de producción, sino como la forma abstracta de un puro mecanismo. Así pues, cuando la burguesía llega a la fase decisiva de su lucha por el poder, cesa de esconder su naturalismo bajo el velo protector de la teología natural, y afirma con el concepto de materia el valor absoluto del trabajo humano, si bien se mantiene en los límites de la abstracción mecanicista, concibiendo este trabajo sólo en cuanto explotado por ella misma en el nivel de la racionalidad abstracta del cálculo económico. Defendiendo los intereses humanos en función de su modo de explotación, la burguesía llegada a la dominación política no tuvo más remedio que aliarse con la antigua clase dirigente para oponerse al nuevo humanismo que ascendía con el proletariado. Ese mismo materialismo que lo había llevado al poder le sirvió de medio para despreciar la realidad efectiva del trabajo productor. La interpretación de la materia como puro mecanismo permitió una condenación fácil que confundía sistemáticamente la materialidad creadora de las masas laboriosas con la materialidad *sórdida* de la explotación capitalista. La crítica del "psicologismo" se encarnizó contra un fantasma que reflejaba en la conciencia del opresor esta realidad humana que él despojaba de todo su sentido humano.

Sin embargo, con el pretexto de la "defensa del espíritu", para reprimir el movimiento efectivo del progreso humano, el pensamiento burgués se separaba de la verdadera fuente de sus propios valores espirituales y, por ese mismo hecho se abocaba a su disolución interna. Si Husserl permaneció aún en la tradición del racionalismo idealista, marcando la floración tardía de la burguesía alemana con sus últimas veleidades progresistas, su evolución testimoniaba una inquietud creciente por; establecer *el fundamento real* de las significaciones mentadas en la conciencia. Desde el goce de la eternidad en la intuición de las esencias hasta la problemática angustiada de la "Crisis de las Ciencias Europeas", interpretada como crisis de la humanidad occidental, se revelaba el sentimiento cada día más profundo de la futilidad en que están oscurecidos los valores tradicionales, y el famoso imperativo "¡vuelta a las cosas mismas!" tomó abiertamente el sentido de una vuelta a las realidades sensibles del *mundo de la vida.* Pero su posición de clase no permitía a Husserl remontar hasta las relaciones

sociales que definen el contenido real de la vida sensible y la "constitución trascendental" quedaba reducida a buscar su fundamento último en el puro dato sensorial, desembocando paradojalmente en un escepticismo completo. Mientras tanto, Heidegger había renunciado deliberadamente a las exigencias clásicas de racionalidad para limitarse a la pura "trascendencia" del proyecto de ser, en el cual la *ausencia de razón* se transmuta por obra del filósofo en *razón suprema* de la existencia. En la descomposición de la sociedad burguesa por la acción sin piedad del monopolio imperialista, la *libertad para la muerte* se ofrecía al pequeñoburgués arruinado como la justificación última de sus posiciones pequeño burguesas. Con el pasaje de la fenomenología al existencialismo, el tema altanero de la crítica al psicologismo, el rechazo de la subjetividad humana en nombre de la objetividad y de la universalidad de *lo Verdadero*, cediendo él lugar a la pura negación de las condiciones reales de la existencia en la pura subjetividad de la "decisión resuelta", revelaba su propia inconsistencia al erigir lo arbitrario individual, sistemáticamente, en fundamento último de todo verdadero valor.

El materialismo abstracto era fácil de refutar ya que se reducía en último análisis a un idealismo vergonzante que identificaba el puro mecanismo al puro pensamiento. Tales discusiones no alcanzaban al materialismo dialéctico, que toma su sentido en la experiencia proletaria del trabajo creador. En el proceso real de producción el *hombre es homogéneo* a *ia materia* y es en la relación material que se constituye la relación original de la conciencia al objeto mentado como "sentido constituido". Sin embargo, en el pasado, las masas laboriosas no han podido elevarse a una ideología que les perteneciera propiamente y expresase de modo exacto la estructura de su actividad productiva. El débil nivel de las fuerzas productivas acarreaba una multitud de conflictos que producían destrucciones cuyas transposición al plano simbólico de la conciencia cubría los objetivos originariamente económicos con una nube de espiritualidad que definía el sentido del *sacrificio*: las significaciones efectivamente constituidas en el trabajo productor se alienan en la *trascendencia* de una negación ideal de esa misma realidad, lo que es aprovechado por algunos hombres que se adjudican los medios de producción. Tal mistificación de la *apropiación,* que se cumple en forma de una *expropiación,* resulta del movimiento mismo de la producción y envuelve a la totalidad de los productores. Más precisamente, las perspectivas de los explotados se limitaban a

buscar un pasaje eventual a la posición de explotador, y la lucha se perpetuaba entre diversas categorías de explotadores; las masas oprimidas no tenían más remedio que buscar para su sostén el camino más fácil. Sin entrar en todos los detalles de los conflictos ideológicos y de los intereses en juego, su concepción del mundo se confundía con la de las clases explotadoras y todos contribuían a perpetuar la forma general de explotación. La *religión* era la expresión unánime de esa pretensión a las posiciones privilegiadas, idealizadas en, una trascendencia suprema en donde cada uno guardaba la esperanza de aprovechar un día el régimen de opresión. Con el desarrollo del maquinismo y de la gran industria aparece una nueva clase de explotados, que hacen experiencia en la práctica cotidiana de nuevas relaciones de producción en las que la explotación común de la naturaleza por la sociedad humana reemplaza a la explotación del hombre por el hombre. En ese nuevo modo de existencia que se engendra necesariamente en el seno de la sociedad capitalista como la forma de su supresión, el sujeto que percibe ya no es el explotador real o virtual que expropia al productor negando la realidad de su producto, sino el productor mismo que defiende la materialidad de su producción contra las idealizaciones mistificadoras. Habiendo elaborado las nuevas fuerzas productivas las condiciones de una apropiación de trabajo por los mismos trabajadores, el proletariado, liberado por la brutalidad misma de la explotación capitalista de toda esperanza de llegar a su vez a una posición de explotador, ve en los valores espirituales de la sociedad antigua otros tantos prejuicios burgueses que disimulan el materialismo sórdido de la práctica burguesa. Evidentemente, el movimiento proletario no se limita a los obreros de fábrica que constituyen su auténtico núcleo y su fundamento permanente: absorbe constantemente; capas crecientes de las antiguas clases explotadoras, cada vez más aplastadas por el mecanismo del capital, y cuya adhesión al comunismo realiza la. dialéctica de la sociedad burguesa en la *verdad* de su devenir. Y de hecho aparece cada día que el comunismo defiende el contenido verdadero de los valores tradicionales, los que todavía pueden tener un sentido en la disolución permanente que les impone el sistema burgués. Las aspiraciones ideales, reducidas por la explotación capitalista a simples formas de hipocresía que se denuncian a sí mismas por la evidencia de su futilidad, retoman una significación humana integrándose en las tareas constructivas de la revolución

proletaria que, ante la profundidad de la descomposición burguesa toma a su cargo los intereses generales de la humanidad y pro sigue la construcción del socialismo en el curso mismo de la lucha anti-imperialista. La *verdad* misma del materialismo dialéctico se demuestra en la *dialéctica histórica real en* la que los ideales de las antiguas clases dominantes se descubren progresivamente a su propia conciencia, y, bajo la presión de una proletarización continua, aparecen como simples resultados de sus condiciones materiales de existencia, de las cuales resulta que la materialidad es el origen auténtico de toda significación i y de todo valor.

De ese modo, los problemas tradicionales se encuentran plenamente resueltos en el cuadro del marxismo y no debemos dudar en extraer de las dificultades *técnicas* que hemos encontrado en la fenomenología, sus consecuencias propiamente *filosóficas.* Una vez reconocido el contenido real de las estructuras vividas, una solución técnica nos impulsó a completar la descripción intencional por análisis objetivos. Pero los datos reales, en su sentido de realidad, son totalmente incompatibles con el absoluto fenomenológico de las intenciones vividas, y tal mosaico nos habría comprometido indefectiblemente en contradicciones inexplicables, que habrían resucitado junto con el terror del psicologismo, los mitos de la trascendencia, obstáculos prácticamente insalvables para investigaciones positivas. El mérito principal de la fenomenología fue haber liquidado definitivamente el formalismo dentro del horizonte mismo del idealismo y haber planteado todos los problemas de valor sobre el terreno dé lo concreto. Pero lo concreto sólo puede describirse correctamente en el movimiento efectivo de sus determinaciones materiales, lo que implica una liberación total y el pasaje a un horizonte radicalmente nuevo. Sin embargo, hemos creído útil dar en la primera parte de esta obra estudios puramente fenomenológicos y ampliamente superados: más que una crítica sistemática, ellos demuestran la necesidad del camino recorrido. De la eternidad de las esencias a la subjetividad vivida, del Ego singular a la génesis universal, la evolución del pensamiento husserliano testimonia la aspiración constante del idealismo hacia ese contenido real que sólo la dialéctica materialista define en su auténtico concepto. En el marxismo la filosofía burguesa encuentra la forma de su supresión: pero la supresión envuelve el movimiento mismo de lo que ella es supresión, en tanto que lo *realiza, suprimiéndolo.*

Primera Parte

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO
Y SU CONTENIDO EFECTIVAMENTE REAL

Capítulo I
LA INTUICIÓN DE LAS ESENCIAS

1.- LA TÉCNICA DE LA VARIACIÓN

La fenomenología ha comenzado por una ontología. Se trataba de volver a *las cosas mismas* y reencontrar el *sentido del ser,* en la plenitud de su verdad, más allá de las interpretaciones psicologistas que transforman lo real en conglomerado de estados de conciencia. Fue precisamente sobre la misma noción de *verdad,* oscurecida por el empirismo reinante, donde se ejerció el primer esfuerzo del análisis husserliano. Intentaba restablecer el concepto de *ser* en toda su dignidad, y el entusiasmo que acogió al primer tomo de las *"Investigaciones Lógicas"* (*Logische Untersuchungen)* demostró que allí se trataba también de la *autenticidad* de la existencia humana.

Mientras que los lógicos contemporáneos tomaban la ciencia como un producto de la conciencia subjetiva y remitían las leyes lógicas a la psicología, Husserl restituye, con una precisión sin igual, el sentido mismo del conocimiento, como conocimiento de la *verdad*. Cuando yo enuncio una proposición como verdadera, resulta claro que la considero en su objetividad ideal, como válida para todos y para siempre. Por tanto, las condiciones lógicas sin las cuales no sería posible verdad alguna, no pueden depender de los estados psíquicos del sujeto real. Esas condiciones definen la *esencia* de la verdad, tal como ella es *en si* y que el mismo escéptico reconoce necesariamente cuando sostiene una teoría y la propone como verdadera. Y, de hecho, cuando el lógico declara que: "de dos proposiciones contradictorias, una es necesariamente falsa", no se funda en la observación de hechos de conciencia, sino en una intuición intelectual en la que la no-contradicción se le impone como perteneciente a la *esencia* misma de todo enunciado valedero. La crítica del psicologismo, brillantemente cumplida en el primer tomo de las *"Investigaciones Lógicas"*, trataba de restablecer la validez de la noción de esencia, fundándola sobre una "evidencia" de naturaleza particular (*Einsicht in das Wesen, Ideation*).[4] El movimiento mismo de la demostración implicaba ya la posibilidad de una generalización indefinida: porque el error radical del psicologismo

[4] *Logische Untersuchungen*, tomo I: Introducción a la lógica pura, § 67, 1900. (Hay traducción española: "Investigaciones Lógicas", *Revista de Occidente*, Madrid, 1929).

consiste en disolver el objeto en una sucesión de estados de conciencia, su absurdo se demostrará para cada modo de ser. Cada existente deberá definirse previamente por su esencia propia, aquello sin lo cual no tendría su sentido de existencia. Sin embargo, la consecuencia no sé encuentra aún explicitada en el primer tomo que acabamos de citar: faltaba un método de tematización que pudiera dar una significación efectiva a la teoría. La precisa definición de la intuición de las esencias, en el segundo tomo de la obra, permitirá elaborar una doctrina del ser, tal como se impone independientemente de las circunstancias contingentes de sus realizaciones, en tanto funda la posibilidad apriórica y, a un mismo tiempo, la verdad de los actos subjetivos de la conciencia que los aprehende.

Es muy curioso que la técnica de la intuición de las esencias *(Wesensschau*) aparece en ocasión de tratar una relación familiar a los empiristas, a saber: la relación del todo con sus partes “no separables”, tales como el color y la extensión en el objeto visual.[5] Ese era, conviene recordarlo, el fondo del argumento de Berkeley: no puede haber una idea "abstracta" del color o de la extensión, ya que ni el color ni la extensión pueden ser colocados “aparte”. La originalidad de Husserl ha consistido en desentrañar el *sentido* de esta observación: si es imposible tener un color sin una superficie, es porque pertenece a la *esencia* del color aparecer sobre una superficie. Allí donde Berkeley creía negar la posibilidad de salir de lo sensible, Husserl ve justamente el medio de tematizar las idealidades puras. Siempre que comprobemos una “inseparabilidad” del género de la que acabamos de describir nos encontraremos capacitados para definir una “esencia”. Podríamos imaginar todos los colores posibles bajo todas las formas deseables, pero no podríamos jamás suprimir la superficie sin que desapareciera el color al mismo tiempo. La conciencia de *imposibilidad* define una *condición de posibilidad,* es decir una ley *a priori.*

Estaríamos tentados de preguntar si lo que tomamos por esencia no es más que una propiedad de la imaginación. La imposibilidad de que se trata podría depender de condiciones empíricas. De hecho el autor se refiere no tanto a la intuición a realizar como a la posibilidad de *la cosa misma.* Así, resulta claro que los objetos concretos tampoco son percibidos “aparte”: se destacan siempre sobre un trasfondo cuya naturaleza, frecuentemente. se impone por la fuerza de la costumbre.

[5] *Logische Untersuchungen*, tomo II, tercera Investigación, cap. I, 1901.

No deja de ser cierto, sin embargo, que *podrían* existir aparte, que esto es *imaginable,* es decir, *pensable.* En el caso del color chocamos con una imposibilidad absoluta que reposa en la naturaleza misma de las cosas. No se trata de una condición psicológica de la representación intuitiva –por ejemplo, no puedo representarme una cabeza sin que aparezca un cuerpo que más o menos la complete– sino que es una ley ontológica del ser mismo. No puede haber color sin extensión porque eso no es *pensable?*[6]

Este texto no puede presentar ningún misterio para el lector familiarizado con la noción de *intencionalidad*. Mientras que los empiristas, tomando los estados de conciencia como cosas, no podían definir la no-separabilidad del color más que por la imposibilidad de realizar una sensación independiente, es decir, la *imposibilidad de una conciencia;* por el contrario, el análisis husserliano muestra que se trata de una *conciencia de imposibilidad.* En tal experiencia se apunta y conoce la naturaleza del objeto en sí mismo. La argumentación de los empiristas es invertida por una *tematización*[7] en la que el sujeto se revela portador del sentido del ser. La intervención del análisis intencional provoca un vuelco dialéctico que permite a la descripción subjetiva alcanzar una objetividad.

Vemos esbozarse, así, una técnica que permitirá estudiar sistemáticamente el dominio de las esencias. La esencia como condición de posibilidad se revelará en una conciencia de imposibilidad. Lo que no se podría suprimir sin destruir el objeto mismo, es una ley ontológica de su ser y pertenece a su esencia.

El procedimiento por el cual podemos crear en nosotros, metódicamente, esa conciencia, es la variación.[8] Se deberá partir de un objeto cualquiera tomado como "modelo" y se lo variará de manera totalmente arbitraria. Se nos revela entonces que la libertad no puede ser absoluta, que hay condiciones sin las cuales las "variantes" no serían más variantes de este modelo, ejemplos de la misma especie. Este

[6] *Ibídem*, § 6.
[7] Entendemos por tematización el acto de constituir en tema de estudio. La imposibilidad de separar el color de la extensión, es *experimentada* en la conciencia vivida de sí. empirismo la *realiza* en conceptos psicológicos y habla de la imposibilidad de abstraer dos sensaciones –o más bien, dos aspectos de una misma sensación. El fenomenólogo la tematiza en conceptos intencionales y revela el sentido de esta conciencia vivida de imposibilidad: el color mismo es inseparable de la extensión.
[8] Los textos más importantes son los siguientes: *Ideen*, § 70; *Formale* und *transzendentale Logik,* § 98; *Méditations cartésiennes,* § 34; *Erfahrung und Urteil,* § 87 a § 97.

"invariante" identificado a través de las diferencias (*Deckung in Widerstreit),* define precisamente la *esencia* de los objetos de esa especie, aquello sin lo cual serían inimaginables, en el sentido de impensables.

Destacamos que la variación no es un juego de la imaginación. No se trata de encontrar el elemento común a todos los casos que se han imaginado efectivamente, porque de hecho su número es necesariamente limitado y el *invariante* debe imponerse a todos los casos *posibles.* Lo que importa es la "forma de arbitrio" (*Beliebigkeitsgestalt*)[9] en la que se desenvuelve el movimiento, y de la que tomamos una conciencia inmediata en el sentimiento vivido del "yo puedo". La posibilidad y la imposibilidad son comprobadas en una experiencia actual.

De esa manera se realiza la intuición originaria, la "percepción" de las esencias. El *eidos* es aprehendido en "sí mismo", como ser del objeto, lo que él es necesariamente en tanto objeto de tal naturaleza. Por tanto, la "cosa",[10] objeto de la percepción sensible, es un conjunto espacio-temporal, provisto de cualidades "secundarias", propuesto como sustancia y unidad causal. Tal definición constituye su esencia, ya que no sería más una "cosa" si alguno de esos elementos le faltara. Esa esencia se la puede comprobar directamente por la variación. Entonces se revela allí "en persona" como invariante. En la variación la esencia no nos es dada, ciertamente, como una "cosa", sino precisamente como una "esencia", según el modo de evidencia que le es propio. La noción de una intuición *eidética* no tiene el carácter de tina hipótesis metafísica: ella se impone en su misma efectuación. La existencia del *eidos* está demostrada por su propia presencia que podemos obtener por la variación.

[9] *Erfahrung und Urteil,* pág. 412.

[10] Deberá distinguirse la "cosa", como objeto material (*das Ding*), de la "cosa misma" (*die Sache selbst*): en este último caso se trata, da todo objeto en general, en tanto puede ser "dado" en la intuición correspondiente. La terminología husserliana se presta a confusión, pues el término "*Sacke"* empleado sólo designa la simple "cosa", fuera de sus predicados de valor y de acción.

2.– IDEALIDADES PURAS E IDEALIDADES EMPÍRICAS

La extensión de la noción de intuición a los “objetos universales” provoca en general una reacción hostil: ¿no es ésto realizar la idea haciendo de ella una cosa, un dato que habría que aceptar pasivamente desde afuera?[11] La objeción reposa simplemente en un malentendido. La intuición, tal como la concibe la fenomenología, no es en sí misma ni activa, ni pasiva. En su forma efectiva, la esencia se define por su relación con el género de ser del que se trate. La intuición de las idealidades se revelará como *activa* y hasta *creadora* (Erzeugung, Schöpfung).[12] La noción de operación no contradice la de intuición, porque la idea “misma” es dada en una operación. La intuición es el acto mismo del conocimiento, en tanto que el conocimiento es aprehensión del ser, en oposición a las intencionalidades vacías del “simple discurso”.

Como la esencia puede ser sujeto lógico de predicaciones legítimas, debe poder ser “dada”, ya que lo que es verdadero de ella es verdadero de “ella misma”, y remite necesariamente a una “intuición originaria” en que es alcanzada “ella misma”.

La doctrina de la pluralidad de los modos de intuición y correlativamente la pluralidad de los modos de existencia corresponde a la estructura misma de la evidencia fenomenológica. Pero el método eidético plantea otro problema mucho más grave. El *eidos* es una idealidad pura,[13] radicalmente independiente de toda percepción efectiva de los individuos reales. La *intuición esencial* (*Wesensschau*) define un sistema de leyes apriorísticas que se impone a las ciencias, en tanto éstas deben siempre conformarse a la esencia de su objeto. Podemos preguntar cuál puede: ser la garantía contra las extralimitaciones de la “experiencia”, en el sentido ordinario del término.

No cabe confundir la variación con el proceso vulgar de la abstracción y de la generalización. Ya hemos destacado que el invariante no se obtiene por medio de una comparación, ya que debe ser común a todas las variantes posibles y de las que de hecho no nos imaginamos

[11] *Cfr.* Paul Natorp: “*Husserls Ideen zu einer reinen Phänommologie”, Logos,* tomo VII, pág. 228 y sig.
[12] *Formale und transzendentale Logik,* § 63 y § 87; *Erfakrung und Urteil*, p. 397. Sobre el carácter activo de la *Wesensschau*. *Cfr.* Fink, “*Die Phänomelogische Philosophie in der gegenwärtigen Kritik”*, *Kantstudien*, tomo 38, pág. 329.
[13] Es preferible decir idealidad, en lugar de universalidad: el contenido puramente inteligible de un objeto singular se define como "esencia de sustrato" (*Substratwesen*). *Ideen*, § 14.

más que un pequeño número. El invariante se revela en una conciencia de imposibilidad que se motiva por la presencia de la esencia en sí misma. Las idealidades empíricas, objeto de los conceptos ordinarios, están ligadas a sus realizaciones efectivas. Su extensión infinita de derecho está limitada, prácticamente, por los casos individuales sobre los cuales han sido establecidas. Cuando la experiencia haga surgir nuevos datos, estaremos obligados a corregirlos. Tal riesgo no podría amenazar al *eidos,* que de ninguna manera depende de los ejemplos que se hubiera podido escoger: ellos son, por definición, lo que sólo es posible por el e*idos* mismo.

Pero otra objeción se presenta. La variación no se confunde con una abstracción fundada sobre una comparación empírica: ¿es, sin embargo, algo más que un análisis puramente *lógico* de los conceptos como tales? El *invariante* es aquello sin lo cual los variantes no serían más variantes del mismo modelo, objetos del mismo *género.* Se trataría entonces sólo de definir este género en sí mismo. Su "esencia" sería entonces, el contenido de su concepto, que en cuanto ya *está constituido,* se pone en su ser inteligible como independiente de la "experiencia", en el sentido ordinario de este término. ¿Pero acaso ese mismo contenido no se ha desprendido, en el origen, de datos empíricos? Si ensayo de obtener por variación la esencia del cisne, podría encontrar entre sus atributos eidéticos, la blancura. Un cisne que no fuese blanco no sería un cisne. Pero esto sólo fue verdadero hasta el descubrimiento de los cisnes negros. La variación es un procedimiento cómodo para explicitar el sentido de nuestros conceptos y precisar lo que entendemos cuando hablamos de tal o cual objeto. Pero el concepto remite a su *origen.* Siempre es lícito analizar una noción que ya poseemos. Pero toda la cuestión consiste en saber cómo la noción ha sido constituida de hecho.

La respuesta del autor es perfectamente neta.[14] Nosotros no nos preocupamos absolutamente de la génesis empírica de nuestras representaciones. Todo concepto puede tomarse en su contenido propio, como puro posible. Hay evidentemente una pluralidad infinita de esencias de las que sólo algunas están realizadas. Pero cada esencia existe en sí misma, en su ser ideal, independientemente de las condiciones de su inserción en el mundo: ella puede desde entonces ser definida como tal. El *eidos* es independiente de la experiencia –en

[14] *Erfatkrung und Urteil.* pág. 396-397.

el sentido ordinario– porque no nos referimos en la variación a ninguna experiencia real o posible. Los ejemplos son tomados como puras posibilidades donde encontramos un contenido inteligible sin ninguna relación con situación alguna del mundo real. La esencia, definida en la variación, se presenta como un absoluto en el modo de existencia que le es propio, a saber: el *puro posible.*

A partir de entonces ya no tenemos que plantear el problema de la distinción entre lo empírico y lo eidético. Todo concepto, tomado en sí mismo, designa una esencia. Habrá una esencia del árbol, una esencia del rojo, una esencia del centauro. Reencontramos una noción bien conocida en la tradición filosófica. Pero las dificultades igualmente clásicas, van a retornar de inmediato. Se cree eliminar el viejo problema de las relaciones entre esencia y existencia refugiándose en la región del puro posible. Sin embargo, ¿es posible mantenerse indefinidamente en esta situación? De hecho, la auténtica motivación de las investigaciones eidéticas exigía un retorno a lo real.

3.– VERDADERA SIGNIFICACIÓN DE LA NOCIÓN DE ESENCIA

La reducción del *eidos* a lo puro posible, le garantizaba *a priori* de ser afectado por la experiencia. *"Los Amigos de la Forma"* se habían sustraído del mismo modo a los ataques de los "Hijos de la Tierra" según cuenta Platón en la célebre *Gigantomaquia* del "Sofista". Pero poner "aparte" lo inteligible es hacerlo inútil. La esencia en su noción original no concernía a lo *puro posible*, sino a la *posibilidad de lo real.* La esencia no se sitúa por encima del objeto efectivo más que para definir el sentido de *su objetividad.*

Ya hemos señalado desde el comienzo el significado ontológico de la teoría. El primer tomo de las *"Investigaciones Lógicas"* opone al escepticismo la necesidad de respetar las condiciones sin las cuales ninguna teoría sería posible, ni la misma teoría escéptica. Estas condiciones constituyen la esencia misma de la verdad, lo que hace que la verdad sea verdad. Evidentemente no se trata de una verdad "posible" en el sentido que la situaría absolutamente aparte de las verdades efectivas. La esencia de la verdad define las condiciones de toda *verdad posible,* entendiendo por esta última expresión no algún ser ideal, "simplemente posible", sino *la verdad misma en tanto ella es posible.* Esta posibilidad es su *mismo ser,* lo que ella *es*, auténticamente.

La intuición de las esencias, en su forma original mentaba directamente el ser mismo de la cosa, el *ser del existente*. Las investigaciones eidéticas no apuntan a simples análisis de conceptos sino a la constitución de una *ontología universal.* Antes de estudiar los hechos, conviene definir la esencia que constituye su ser. La física no es posible si antes no se sabe lo que *es* un hecho físico en cuanto tal. Y efectivamente. rienda de la naturaleza, no ha existido como ciencia hasta el día que Galileo descubrió que el ser de lo físico consistía en su *ser-medido.* La misma condición se impone a todo estudio positivo en general, en tanto la conceptualización de sus hechos se encuentra sometida necesariamente al sentido de su ser. Así, por ejemplo, no tendremos jamás una psicología válida mientras no hayamos definido el *eidos* de lo psíquico; lo que hace que lo psíquico sea psíquico, aquello sobre lo que debemos llevar nuestra atención si queremos asir lo psíquico como tal. Cada género de existencia que posee un ser original constituye un dominio particular. Antes de comprometerse en la investigación experimental, conviene, pues, precisar en qué *región* se la va a desplegar. Resulta claro que el ser no tiene el mismo sentido para el físico que para el psicólogo. Para el primero, lo que existe es una cierta unidad espacio-temporal, asentada *como un en sí, en* relación causal con otros *en sí.* El ser del psiquismo, por el contrario, se confunde con su apariencia: es una unidad monádica en el flujo de lo vivido. La fenomenología eidética se propone por tarea describir las diversas *regiones del ser,* en su estructura propia, para precisar la parte *pura* de las ciencias positivas que estudia esas regiones en la experiencia. Las leyes eidéticas definen las *condiciones de posibilidad* del conocimiento empírico y que son diferentes para cada uno de sus dominios. Esas, leyes son independientes de lo real, no porque se encuentren fuera de el, sino porque lo preceden y le dan el *sentido de su ser.*[15]

Tal es la significación original de la noción de esencia. Una explicitación más radical nos habría conducido a efectuar el retorno a un yo constituyente. La esencia, como sentido del ser, se refiere manifiestamente a las intencionalidades de la conciencia trascendental.

[15] *“Philosophie als strenge Wiasenschaft”, Logos* I, p. 303 a 318; Ideen, § 8 y sigs.

Pero el método eidético la estudia en el plano del objeto: actitud cómoda y necesaria que prepara el terreno para investigaciones más profundas. El análisis conceptual de la esencia de las diversas regiones del ser, nos traza los cuadros para el estudio de los actos que los *constituyen.*[16]

Pero el método desbordaba su objeto. La variación no se aplicaba solamente a los conceptos propiamente ontológicos, sino también a todos los conceptos en general. Habrá una esencia de la casa, una esencia del centauro, como también una esencia de la verdad. La tematización del *eidos* como objeto dejaba un solo medio para preservarlo del empirismo: definirlo como un puro posible. Pero esto era quitarle lo que hacía su razón de ser, a saber, su relación con lo real. La esencia es, auténticamente, el sentido constitutivo del ser. En la variación se confunde con las "simples significaciones".[17]

4.– DIFICULTADES DEL OBJETIVISMO DE LAS ESENCIAS. EL RETORNO AL SUJETO.

No insistiremos sobre los múltiples problemas que suscita, en el plano filosófico, la descripción de las esencias. Su verdadero papel es simplemente preparatorio. La comodidad del método pudo entusiasmar a los discípulos de la primera hora. Pero el *eidos.* a pesar de las apariencias, está todavía en el mundo, y la fenomenología propiamente dicha sólo comienza con la reducción.

No podemos ocuparnos aquí en refutar detalladamente la doctrina mundana de la esencia,[18] tal como se elabora en el seno de la actitud natural, pero conviene al menos señalar el carácter necesario de sus dificultades en la medida en que derivan de la "esencia" –en el auténtico sentido– del objetivismo logicista. Como ya lo hemos visto, tratar el *eidos* como un objeto, es condenarse a confundir lo posible *en tanto*

[16] *Ideen,* § 153; *Méditations càrtesiennes,* § 50.

[17] Se debe observar que, desde un punto de vista estrictamente lógico, no puede haber, en el plano de lo posible, más que una necesidad *analítica*. La variación no hace más que precisar el contenido de un concepto, eliminando toda relación con la existencia. Si se quiere el valor *sintético a priori* de las leyes de esencia, hay que remontarse al *origen de lo posible,* en la experiencia de lo real en tanto se revela en el sentido de su ser. La imaginación opera sobre esquemas que implican una percepción anterior, y la estructura del *ser mismo* define la forma en que se lo puede *imaginar*.

[18] Es "mundano" todo lo que es anterior a la reducción trascendental, por la que salimos del "mundo". Las ciencias apriórìsticas, materiales y formales se refieren al mundo, en tanto las esencias que ellas estudian son todavía esencias de este mundo (*Formale und transzendentale Logik*, pág. 198-199).

funda lo real, con lo puro *posible* definido por la exclusión de toda relación con lo real. La "*existencia matemática*" se caracteriza en principio, precisamente, por la eliminación de todo *problema de existencia.*

Esta caída del ontologismo en la óntica todavía se traduce de otra manera. Como toda significación, considerada en sí misma y haciendo abstracción de toda relación al objeto, constituye una esencia, resulta así que el dominio eidético se extiende de modo desmesurado. Todo existente, tomado en su puro contenido inteligible, tendrá su esencia singular. La lógica no se contentará con estudiar el sentido de la noción de la teoría en general; será necesario construir todas las formas de teorías posibles.[19] La eidética del espacio no será simplemente el estudio filosófico del concepto, deberá englobar toda la geometría entera. Las matemáticas materiales y formales fueron consideradas ciencias de esencias: esa asimilación trajo el descrédito del método fenomenológico, por las confusiones que introdujo.

En verdad, son esos defectos propios del idealismo objetivo como tal. El primer paso necesario de la filosofía es la realización de las esencias, pero ello implica dificultades que exigen un sobrepasamiento dialéctico. El existente presupone el sentido de su ser, el descubrimiento de esta verdad filosófica fundamental coloca, al principio, inevitablemente, ese sentido como un existente de una categoría especial. Es por eso que la filosofía ha comenzado por la afirmación de que las cosas bellas existen porque existe la *Belleza* en sí. La Idea se ha objetivado situándose en un mundo "aparte". Las esencias auténticas, definidas por su ser ideal como puras significaciones, se confundían desde entonces con el contenido de los conceptos ordinarios y la filosofía sólo conservaba su sentido, gracias al sentimiento que el filósofo guarda de su vocación.

[19] El sistema total de todas las formas de teoría posibles constituye la *Mannigfaltigkeiitslehre*. Los trabajos de Gödel han demostrado que ese proyecto es irrealizable. La definición de la *Mannigfaltigkeitslchre* explicitaba la significación ideal de la actividad matemática en tanto describe conjuntos de objetos –"multiplicidades"– por medio de la ley de las operaciones que pueden realizarse sobre ellos. Ese proceso cuando llega a su "saturación", debe permitir determinar de manera unívoca a todos los individuos del conjunto; toda proposición que tenga un sentido en el sistema podrá ser demostrada como verdadera o como falsa. La imposibilidad de obtener para todo el sistema una saturación igual o superior a la aritmética, significa simplemente que lo ideal no se puede realizar: pero guarda su valor como tal. La oposición del logiscismo y del intuicionismo, según nuestra opinión se basa en una confusión del plano filosófico, en el que se deben definir las "ideas reguladoras", con el plano matemático en el que sólo cuentan las operaciones efectivamente realizadas. Cfr. *Logische Untersuchungen,* I, § 69; Ideen, § 72; *Formale und transzendentale Logik*, § 28 a 36. Sobre el Teorema de Gödel, ver Jean Cavaillés, *Méthode axiomatique et formalisme*, p, 144 a 151.

> “Si las cosas sólo existen por su participación en la Idea –dice el viejo Parménides al joven Sócrates–, ¿qué pensar de los objetos como el cabello, el cieno o la grasa? –Yo no me lo pregunto en absoluto –responde Sócrates–. Existe lo que nosotros vemos; decir que hay allí una Idea, creo que resultaría muy extraño. Sin embargo confieso que a veces me ha atormentado el pensamiento de que habría que admitir las Ideas para todo. Pero apenas llegado a ese punto me vuelvo a toda prisa por miedo de perderme en el abismo de la tontería. Vuelto a mi refugio, a los objetos que acabamos de reconocer como Ideas, lo Bello, el Bien y otras cosas del mismo género, me ocupo de ellos en mi conversación y en mis estudios.”[20]

Ese es el movimiento que Husserl ha retomado a principios del siglo XIX. La asombrosa frescura de su marcha permite hablar de una *nueva creación.* Su originalidad se ha manifestado profundamente en el método. Gracias a la variación los conceptos pudieron analizarse con una precisión hasta entonces desconocida. Sin duda les faltaba un fundamento filosófico: pero la técnica no era menos perfecta en sí misma –perfección alcanzada por la autenticidad con que el autor había experimentado la presencia de la Idea.

La primera tematización sólo podía hacerse en el plano del objeto. Y encontró dificultades que motivaron su sobrepasamiento. Que la esencia defina *el ser del existente,* sólo halla su verdadero sentido en un retorno al *sujeto.* Si se toma el *eidos* simplemente como objeto, para poder garantizar su independencia con respecto a la experiencia, se hace forzosa la eliminación de toda referencia a lo real; pero así se excluye, al mismo tiempo, la meta de nuestras investigaciones, es decir, la constitución del mundo por el develamiento del sentido de su ser. En efecto, el, *sentido* remite al *acto. El ser del mundo,* lo que él es, auténticamente, es lo que nosotros *mentamos* cuando hablamos de él. La tarea de una ontología universal se realiza por la explicitación de las *intenciones de la conciencia constituyente.*

[20] Platón, *Parménides*, § 130. Es sabido que Platón quiso reintroducir lo múltiple y el devenir en su sistema a través de la noción de una génesis dialéctica. La división permitía a la Idea de darse un contenido por su movimiento propio. El proceso queda en el plano inteligible y carece de relación con la existencia. La exigencia de esa relación llevaba a la idea, contradictoria en el platonismo, de una rehabilitación de lo sensible: el Philebo, para considerar al Soberano Bien, tuvo que apelar al *placer*.

El pasaje al idealismo subjetivo no plantea nada verdaderamente nuevo. El análisis eidético era un análisis intencional que se ignoraba a sí mismo. El invariante se nos impone, porque si lo suprimimos, el objeto no tendría el mismo sentido: no sería más el mismo *para nosotros.* La conciencia de imposibilidad traducía una conciencia de significación. Resulta que la significación es lo que es la cosa para el sujeto, su *ser para-mi.* El retorno a lo vivido no era pues más que una explicitación. El análisis de la esencia del ser descubre su verdadero sentido cuando se refiere al Ego, ya que la esencia es el sentido que el ser presenta por el Ego. Pero la explicitación se realiza por un giro absoluto. En las *"Investigaciones Lógicas"*, el ser es puesto como un *en sí,* ahora se revela en cambio como siendo *para nosotros.* La segunda fase del pensamiento husserliano comienza por una *reducción trascendental.*

Capítulo II
LA TEMATIZACIÓN DE LA CONCIENCIA CONCRETA

5.– EL RETORNO A LO VIVIDO EN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS

El primer tomo de las *"Investigaciones Lógicas"*, publicado en 1900, había abordado los problemas de la lógica desde un punto de vista estrictamente objetivo.

El proyecto gigantesco de una *Mannigfaltigkeitslehre,* en la que se deducirían de manera sistemática todas las formas de teoría posibles, retomaba el viejo sueño de la *Mathesis Universalis*. La formación matemática del autor,[21] antiguo asistente de Weierstrass, parecía destinarlo a una brillante carrera de logístico. La publicación del segundo tomo, en 1901, fue una sorpresa. El problema de la teoría del conocimiento, anunciado discretamente en el tomo primero,[22] se desarrollaba con un retorno a la subjetividad.

Sin embargo el prefacio de la obra marca con bastante decisión la ruptura con el período psicologista. La "*Filosofía de la Aritmética",* publicada en 1891, se había propuesto fundar las matemáticas sobre la psicología,[23] según la tradición dominante en la época. Si bien el método parecía dar cuenta de la génesis de las representaciones, en cambio se revelaba incompatible con la objetividad de la ciencia. Era necesario, entonces, buscar un fundamento radicalmente nuevo.[24] El segundo tomo de las *"Investigaciones Lógicas"* no podría explicarse como un retorno a los métodos psicologistas. La similitud aparente de las fórmulas debe pues encerrar la originalidad de la inspiración.

Un texto notable de la parte inédita de la "Crisis" viene a aclararnos esta cuestión. El autor cuenta cómo descubrió, durante la redacción de las "*Investigaciones Lógicas"*, hacia el año 1898, la correlación universal del sujeto y el objeto. Todo existente sea cual fuere el dominio del ser al que pertenezca, es un índice para un sistema de vivencias en las que está "dado", según leyes *a priori.* Esta revelación, declara Husserl:

[21] Husserl se doctoró, en 1883 con una tesis de matemáticas: *Contribution à la théorie du calcul des variations.*
[22] *Logische Untersuchungen*, I, § 71.
[23] Las nociones lógico-matemáticas recibían por tanto una definición subjetiva; como por ejemplo: "la unión consiste simplemente en que reunimos esos contenidos por el pensamiento, que los pensamos en un solo acto" (*Philosophie der Arithmetik,* pág. 79).
[24] *Logische Untersuchungen,* I, prefacio de la primera edición, pág. VII, 1900.

> "produjo en mí una conmoción tan profunda, que luego todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por esta tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de la correlación".[25]

Puede apreciarse la novedad radical de la intuición original que inspira a la fenomenología. La noción de intencionalidad en Brentano designaba un carácter de los "fenómenos psíquicos" y dejaba subsistir, fuera de ellos, una realidad en sí. Husserl alcanza desde el período de las *"Investigaciones Lógicas"*, el punto central en que el sujeto y el objeto aparecen como inseparables. La hipótesis de un *en sí* deviene tan absurda como la de una conciencia que no percibiese el mundo *en sí mismo.* El realismo abstracto y el psicologismo son rechazados al mismo tiempo por una filosofía que se propone la tarea de describir la manera según la cual el ser es para el yo, y en la cual el yo conoce el ser. No se trata de una relación entre dos realidades que puedan existir independientemente, sino de una vinculación *esencial,* definida por leyes a priori, sin las cuales no serían concebibles ni la conciencia, ni el mundo. El sujeto al que se retornaba era un sujeto constituyente:

> "la serie de las explicaciones del texto hará comprender cómo la intervención de la subjetividad humana en la problemática de la correlación, ha exigido un cambio radical de sentido de toda esta problemática para llegar a la reducción fenomenológica y a la subjetividad trascendental absoluta".[26]

La conciencia tematizada en el segundo tomo de las "Investigaciones Lógicas" era pues una conciencia "neutra",[27] que se definirá como trascendental cuando se plantee el problema del psicologismo. En los comienzos de la investigación, el sujeto era constituyente *en* sí, sin serlo aún *para sí.* Conviene comentar este punto de vista desde la motivación que el autor nos . presenta en su introducción.

El retorno a lo vivido no es motivado por la curiosidad del psicólogo sino por las exigencias del mismo lógico. Se trata de precisar el sentido de los objetos lógicos abandonando las representaciones más o menos oscuras para retornar *a la cosa misma.* Pero la *cosa* es eso mismo que referimos cuando hablamos de objetos lógicos, es lo que se nos

[25]*Die Krisis der* Europäischen *Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* III A, nota pág. 156 de la transcripción. Es continuación del artículo publicado en *Philosophia,* I.
[26] *Ibídem*. Hay que precisar que en la reducción fenomenológica la subjetividad humana es "reducida" a la subjetividad trascendental absoluta.
[27] *Logische Untersuchungen*, II, pág. 4, 1901.

presenta cuando los objetos nos son dados en la *evidencia.* Se trata de no contentarse con una simple comprensión verbal ante la fórmula de una ley lógica. Es necesario presentarse los conceptos efectuando plenamente la operación de la "abstracción idealizante", que los hace brotar ante la conciencia, debemos verificar que aquel "dato" es tal cual se lo considera. Confiando en una comprensión simplemente "simbólica", se han interpretado con frecuencia las leyes lógicas como leyes psicológicas. El retorno a la evidencia permite disipar estas confusiones. Gracias a la determinación de las condiciones de esta evidencia, podremos fijar en conceptos precisos el sentido del objeto en cuestión: tal es la meta del análisis *fenomenológico.*[28]

Sobre este texto fundamental, podemos explicitar la significación original del retorno al sujeto. La lógica es la ciencia de los conceptos, de las proposiciones, de las relaciones, etc. Estos "objetos lógicos", como todos los objetos en general, son ubicados fuera del pensamiento que ıos menciona. Sus propiedades son definidas por las proposiciones de la lógica. Así por ejemplo, la ley: "de dos proposiciones contradictorias una solamente es verdadera", expresa una propiedad de una cierta categoría de objetos lógicos, es decir, en este caso, de las proposiciones. La reflexión puede tomar dos direcciones opuestas. En el plano de la actitud natural, el lógico, como todo sabio en general, tratará de descubrir el mayor número posible de leyes y codificarlas en un sistema coherente. El cumplimiento ideal de este trabajo nos daría la "Teoría general de los dominios formales" (*Manningfaltigkeitslehre)* en la que se deducirían de modo riguroso todos los enunciados posibles, tomados en su *forma.* Todas las teorías imaginables serían, así, construidas *a priori* y sólo restaría elegir la que mejor concordara con los datos de la experiencia. Realizando el ideal de la *Mathesis* U*nivexsalis*ᵢ la teoría general de los dominios formales sería, en el plano del objeto, teoría de las teorías, ciencia de las ciencias.

Tal es la conclusión del primer tomo de las "*Investigaciones Lógicas".* Pero la necesidad de inteligibilidad puede tomar una vía diferente. La ciencia deductiva de los objetos lógicos parte de conceptos fundamentales que el lógico acepta sin criticarlos: la dirección de su interés se preocupa de su uso en el sistema que construye. Desde el punto de vista puramente objetivo posee de ellos un conocimiento suficiente. Pero la confusión se hace posible desde otro punto de vista.

[28] *Ibídem*, pág. 7 y siguientes.

El dominio de la lógica es el dominio del conocimiento mismo en su realización. El lógico habla de conceptos, de proposiciones, de relaciones, de verdades. Pero ¿qué es un concepto y cuál es el significado del conocimiento conceptual? ¿Qué es la verdad y cómo un objeto que, como tal, es "en sí", puede ser "dado", fuera de la representación, a un sujeto? La evidencia que caracteriza al lógico es suficiente para la constitución de una teoría general de los dominios formales. Pero el sentido profundo de los conceptos que él maneja, permanece oscuro: esta oscuridad explica por sí sola la confusión casi universal que reinaba entre leyes lógicas y leyes psicológicas, cuando aparecieron las "Investigaciones Lógicas".

La explicitación del sentido de los objetos lógicos conduce necesariamente a los problemas de la teoría del conocimiento.[29] Estos exigen precisamente un retorno a lo vivido. Ante una ley lógica, hemos dicho, no basta contentarse con una "vaga comprensión". El consejo pudo asombrar porque justamente las leyes lógicas eran consideradas las más claras de todas. Pero la evidencia puede ser suficiente para el cálculo, y no obstante permanecer confusos los conceptos desde el punto de vista filosófico. Esta confusión nutre a la misma lógica que deviene una simple técnica sin "verdad". Es necesario, entonces, volver "*a las cosas mismas" y* efectuar de manera plenamente consciente los actos de la abstracción idealizante que nos restituyen los objetos lógicos *presentes*. En esta efectuación ellos nos son "dados" en la evidencia lógica. El análisis "fenomenológico" de esta evidencia permitirá precisar el sentido de su ser y resolver los problemas filosóficos que ellos suscitan.

Es conveniente precisar estas indicaciones que han podido parecer un poco formales por las descripciones de la *sexta Investigación.* La segunda parte está consagrada a la doctrina de la "intuición categorial" entendiéndola como la intuición de los objetos no-sensibles mentados en la *predicación* así por ejemplo, los predicados, relaciones, estados de cosas (*Sachverhalte)*,[30] etc. Un objeto categorial puede ser dado "en persona" –cuando formulamos el juicio en la evidencia– puede también ser "simplemente representado" como cuando hablamos distraídamente

[29] *Ibídem*, pág. 9.
[30] Esta mesa que yo veo es un objeto sensible. Pero el hecho de que es rectangular es un "objeto categorial" que sólo puede ser aprehendido en la predicación: "Esta mesa es rectangular." En la percepción sensible tenemos la mesa real con su forma, pero no el "estado de cosa" inteligible (*Sachverhalt*) expresado en el juicio.

sin pensar en lo que decimos. Claro está, que en este último caso, es posible el error. La verdad de la ciencia, como sistema de proposiciones, está pues ligada a las condiciones de la evidencia categorial. La descripción de la evidencia categorial será pues una tarea esencial para la teoría fenomenológica del conocimiento.

No vamos a entrar en el detalle de este texto a veces confuso y que fue retocado en varias oportunidades sin llegar nunca a satisfacer a su autor. Será suficiente con retener aquí la idea fundamental. En oposición a la intuición sensible, que como intuición "simple" no tiene necesidad de nada para existir, la intuición categorial es necesariamente "fundada". Esta presupone, precisamente, la presencia de una intuición sensible (simple) en un segundo plano. Los "actos categoriales", efectuados aparte, sólo pueden dar una comprensión vaga, puramente "simbólica". En otros términos, los juicios formulados sin la presencia de una intuición sensible correspondiente permanecen en el plano verbal: son pensamientos confusos, alejados de la cosa *misma.* Es importante que precisemos. No se trata de recaer en el empirismo: la "cosa" no es aquí el objeto sensible sino precisamente el objeto *categorial* definido por la predicación. Pero este objeto categorial sólo puede estar presente "en persona" sobre el "fundamento" del objeto sensible, sin que esta condición disminuya la originalidad de su ser: en tanto el objeto categorial se constituye "sobre" lo sensible, se definirá como "supra"-sensible.[31]

A través del ejemplo se aprecian el sentido y el alcance del análisis fenomenológico. Las teorías tradicionales del conocimiento se debatían en las inextricables dificultades del problema de las relaciones entre lo sensible y lo inteligible. Con Kant se llega a declarar que el concepto sin la intuición es vacío, y que la intuición sin el concepto es ciega. La ligazón se establecía por medio de la noción de "experiencia posible". Las categorías definen las condiciones de *objetividad,* de modo que una experiencia que no se les conforme no sería la experiencia de *un* objeto, y en consecuencia, no sería *experiencia* en modo alguno. La *síntesis intuitiva* que constituye los objetos de la percepción procede pues según la unidad del entendimiento que preside la *síntesis*

[31] *Logische Untersuchungen,* II, sexta Investigación, § 45 y siguientes. La noción de "fundamento" recuerda la relación gestaltista de fondo y "figura". El objeto categorial se destaca, por así decir, sobre un fondo sensible. Pero conviene precisar que se trata de una noción de conocimiento: la predicación expresa la *verdad* de la experiencia inmediata.

conceptual. Así se encuentra fundada la posibilidad de un acuerdo entre los objetos dados en la percepción y los juicios *formulados* en la ciencia, en otros términos, la posibilidad de un conocimiento. Tendremos ocasión de ocuparnos de un examen más preciso de la doctrina kantiana. Baste con destacar aquí que la demostración reposaba enteramente sobre nociones arbitrarias, particularmente la noción de objeto. En ella se mezclan conceptos inconciliables. El objeto de la experiencia *posible* ¿es un objeto *sensible* o un objeto *categorial?* ¿Se trata de este objeto que percibo en este momento o se trata de una unidad inteligible constituida en ese conjunto de determinaciones necesarias "cuya idea concebimos cuando hablamos de la naturaleza"? El análisis fenomenológico ha hecho, en adelante, imposible la confusión. El objeto percibido tiene un lugar único en la espacio-temporalidad. El objeto categorial, como tal, fuera del espacio y del tiempo. Que yo esté aquí, en este momento, es una proposición verdadera, y, como verdadera, válida en todo tiempo y lugar. El sujeto es un ser singular, mientras que el juicio tiene a la vista un "estado de cosas" que como tal constituye un objeto ideal, "supra-sensible".

Pero la fenomenología no sólo permite aclarar plenamente la oposición del entendimiento y la sensibilidad, por medio de la definición de sus objetos respectivos. *El análisis de las evidencias correlativas también resuelve el problema de sus relaciones.* Lo sensible y lo inteligible no se encuentran "aparte", ya que la evidencia categorial está siempre "fundada" sobre la evidencia sensible. El concepto de "fundación" evita toda confusión entre los dominios. No se trata de derivar lo inteligible de lo sensible, como lo entendieron los empiristas, ya que es propio de la esencia misma de los actos "fundados" mentar objetos radicalmente nuevos. Lo inteligible se engendra sobre el plano sensible sin reducirse a él.

De ese modo se encuentran justificados el valor y los límites de la ciencia. La posibilidad de un acuerdo entre la intuición y el concepto no se refiere a la hipótesis simplista y arbitraria de una construcción de la percepción siguiendo las categorías del juicio, sino que se trata de la esencia misma de la evidencia categorial como evidencia *fundada.* El conocimiento predicativo sólo puede hacerse en presencia de una intuición sensible, pero ella conduce a un objeto de "grado superior" y que se caracteriza por su idealidad. Las proposiciones de la ciencia son verdaderas a partir de la experiencia y *dentro* de la experiencia:

pero el resultado se alcanza no por la confusión de los dominios, sino por una explicitación que supone su distinción. El hecho de que lo inteligible deba ser verificado en lo sensible no disminuye en nada la originalidad de sus respectivos modos de existencia.

La descripción fenomenológica permite corregir los defectos del análisis eidético, mediante la noción de fundación, defectos que podían establecer una separación completa entre los géneros. El primer tomo de las *“Investigaciones Lógicas”*, cuidadoso por definir la especificidad de los objetos lógicos, parecía asentar un mundo aparte de las Ideas, y el autor hubo de recibir el reproche de “realismo platónico”. Sin embargo, el logicismo ha sido evitado por las investigaciones “subjetivas” del secundo tomo, donde el análisis de la evidencia categorial demuestra la necesidad de una referencia a lo sensible, sin caer por eso en la confusión característica de la noción kantiana de la “experiencia posible”. El retorno a lo vivido no fue una caída en el psicologismo, como un resultado de los orígenes brentanianos del autor. Se trataba de resolver el problema del conocimiento por la explicitación del sentido mismo de los objetos lógicos, en tanto ellos implican una relación con lo real.[32] La empresa sólo era posible por el análisis de las *evidencias* correspondientes.

El método exigía que la descripción de las vivencias no fuese un trabajo *“psicológico”.* Claro está que si la definición de la evidencia categorial como evidencia “fundada” sólo expresaba una particularidad del psiquismo humano, entonces la relación no podría tener ningún valor en el plano del objeto mientras lo sensible y lo inteligible permanecerían definitivamente “separados”. La solución propuesta para el problema del conocimiento no hubiese tenido sentido si a las condiciones de la evidencia no hubieran correspondido las condiciones de *la cosa misma.* En el año 1901, una fórmula desacertada definía a la fenomenología como “psicología descriptiva”.[33] Esta se distinguía vigorosamente de la psicología empírica que busca explicaciones causales[34] y también de la psicología introspectiva fundada en el uso de la percepción interna. No se trata de hacer una teoría de los

[32] La proposición es válida para todos los casos y también el caso de las leyes, de la lógica formal. Éstas son válidas para todo objeto en general, en cierto sentido se refieren a lo real, puesto que el objeto es siempre *objeto del mundo.* Por lo tanto, a pesar de su pureza, no son absolutamente independientes de los contenidos sensibles: en lenguaje husserliano, *“los núcleos son relevantes”*. (*Formale und transzendentale logik,* § 87).
[33] *Logische Untersuclumgen*, II, pág. 13, 1901.
[34] *Ibídem*, pág. 21.

“fenómenos psíquicos” junto a la teoría de los “fenómenos físicos”. El objeto de la experiencia interna del psicólogo, como el de la experiencia externa, es trascendente: allí lo *mentado* sobrepasa el dato y siempre es posible un error. La intuición fenomenológica alcanza *la pura inmanencia como tal*: la logramos en la exacta medida en que es *dada* y una duda *carecería de sentido.* Sólo esta evidencia absoluta del puro fenómeno puede satisfacer las exigencias de la teoría del conocimiento. Esta no podría usar las evidencias que justamente está poniendo en cuestión: sin embargo, esto no significa que deba despojarse de todo contenido para contentarse con un mero análisis conceptual a la manera de Kant, sino que es necesario excluir en una *evidencia fenomenológica* todo lo que no esté dado en ella.

El análisis fenomenológico guiado por consideraciones de la teoría del conocimiento no tenía de “psicológico” más que el nombre. Se trata, en efecto, de la evidencia de la conciencia absoluta de sí, distinta de la percepción interna. Y ya se puede hablar de un análisis *trascendental,* aunque no se lo puede confundir con el procedimiento kantiano. El estudio kantiano del sujeto pasaba por el objeto como intermediario. Las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento habían sido despejadas por medio de un análisis de las *condiciones de posibilidad del objeto:* la significación trascendental estaba en ellas inmediatamente garantizada; pero sería difícil explicar la obstinación en atribuirlas a un “sujeto”. La investigación husserliana, en cambio, toma una dirección diametralmente opuesta. No evita el psicologismo por una simple repulsa de una tematización directa del sujeto y un rodeo por el análisis de las condiciones del objeto: la dimensión trascendental se alcanza ahora, precisamente, por la profundización de la conciencia de sí, en tanto ella revela en una *evidencia absoluta,* como *puro fenómeno.* el sentido del ser y el sentido del yo.

El pasaje al idealismo trascendental no será más que una explicitación. Ya estaba involucrada implícitamente en las *“Investigaciones Lógicas”*. El primer tomo consideraba el objeto como un en sí, y el segundo daba los análisis del contenido “real” de las vivencias.[35] El autor parecía así adherir al realismo ordinario, poniendo de un lado el objeto como realidad “exterior”, y de otro, la conciencia que lo conoce. Pero el examen de los análisis efectivos revela el sentido de la obra. La

[35] *“Reell”* que traducimos por “real” entre comillas, designa el contenido efectivo de lo vivido en oposición al objeto mentado (contenido “intencional”). En el vocabulario husserliano se opone netamente a la realidad natural (real).

afirmación de la originalidad del objeto se fundaba sobre un análisis intencional de las miras del lógico. Las leyes lógicas son irreductiblemente distintas de las leyes psicológicas porque en ellas no se apunta a las mismas cosas. Inversamente, el análisis fenomenológico de las dos últimas *Investigaciones* parecía encerrarse en el contenido “real” de la conciencia. El primer carácter que encontramos aquí se define como un sobrepasamiento: la conciencia es conciencia *de* algo; en sí misma, la conciencia exige algo distinto de sí misma, a saber, el objeto que ella apunta. Los dos tomos de las *“Investigaciones Lógicas”*, si los consideramos en su *verdad,* constituyen los dos momentos de un auténtico análisis fenomenológico bajo la clásica forma noético-noemática. El primer momento, describe el *noema,* el objeto mentado por el lógico en tanto se distingue radicalmente en su idealidad de toda realidad psicológica. El segundo momento, describe la noesis que apunta al objeto. Esta correlación sólo estaba “en sí” o “para nosotros”. Como “para sí”, ella tomaba una forma que contradecía su verdadera significación. El objeto mentado tiene sentido, evidentemente, por el acto de la conciencia. Pero en la ingenuidad de una descripción directa, se propone como un existente independiente, ya que el lógico lo menta como tal. Inversamente, la conciencia era ya conciencia constituyente en la medida que da su ser al objeto. Pero la primera mirada del fenomenólogo la toma en su contenido “real” como una cosa encerrada en sí misma.

De modo que el “realismo” de las “Investigaciones Lógicas” no era más que la forma contradictoria que tomaba un análisis intencional, ignorante de su propio sentido. Y se hacía directa la exigencia de un vuelco dialéctico. En el lenguaje husserliano del último período se dirá que la intención profunda de la obra mentaba un idealismo, pero que ella se ha *expresado efectivamente* en un realismo. Pero si empleamos el vocabulario hegeliano, invertiremos los términos y diremos: el autor ha *mentado,* ha creído proponer un realismo, pero *ha alcanzado,* de hecho, la relación de constitución. En esta “experiencia”, la conciencia filosófica va a tomar una “figura” nueva: ésta se expresará en el idealismo trascendental.

6. – EL DESCUBRIMIENTO DE LA REDUCCIÓN

La teoría de la reducción fue enseñada por primera vez, en las cinco primeras lecciones de un curso intitulado: "*Puntos Fundamentales de la Fenomenología y de la Crítica de la Razón"*, dictado en Gotinga durante el semestre de verano del año 1907.[36] Vamos a tratar de precisar, sobre ese texto, el significado original de la doctrina.

El autor comienza por un cierto número de consideraciones triviales sobre la teoría del conocimiento. El pensamiento natural se desarrolla en el plano del objeto, para él la existencia del mundo y la posibilidad de conocerlo no presentan ninguna dificultad. Pero lo que es tan sencillo para el hombre ordinario se convierte en un misterio para el filósofo. El conocimiento es comprendido como un hecho entre otros hechos: es un acontecimiento psicológico. Entonces, ¿cómo es que puede alcanzar una verdad? Todo valor desaparece en la interpretación naturalista, inevitable en el plano de la conciencia ingenua. El psicologismo que el pensamiento adopta espontáneamente, cuando piensa en sí mismo, desemboca en el escepticismo. La reflexión sobre el problema del conocimiento exige la superación de la actitud natural.

Tal es el contenido de la primera lección. Se encuentran en ella temas muy conocidos. Transformar el *sujeto* en *objeto,* es hacerlo incomprensible, y eso es justamente lo que hace el filósofo cuando adopta los métodos familiares al pensamiento natural. Todos conocen la solución clásica: para evitar el escollo del psicologismo, se procede en el plano conceptual, por medio de una reflexión sobre las "condiciones de posibilidad". Pero entonces, ¿por qué obstinarse en hablar de una "subjetividad" aunque ella sea una "subjetividad trascendental"? El mérito de Husserl ha sido mantener la exigencia de permanecer en el plano concreto. La exclusión ele los objetos de la naturaleza no nos condena a encerrarnos en un sistema de formas. Es suficiente asignar un contenido propio a la filosofía, para descubrir un modo de conocimiento superior.

Tal es el objeto de la segunda *lección.* La problemática del conocimiento había transformado en misterio las evidencias de la vida natural. El filósofo no deberá tener en cuenta ninguna de las proposiciones que él ha admitido hasta el presente. Se hace necesario encontrar un

[36] El texto acaba de ser publicado en el tomo II de *Husserliana,* con el título de *"Die Ides der Phänomenologie".*

conocimiento de una nueva especie absolutamente cierto. Para ello, será suficiente retomar la marcha cartesiana. El objeto puede no existir, pero la conciencia es dada a sí misma en la evidencia más absoluta.

> "Cada vivencia en general, mientras se realiza, puede llegar a ser objeto de una intuición pura, y en esta intuición, la vivencia es un dato absoluto".

Es dada como un existente, un "ésto", y dudar de su existencia carecería por completo de sentido.[37] Es verdad, que aún será necesario precisar el modo de esta existencia. Sin embargo, hemos adquirido un dato, a saber, la certeza que la conciencia toma de sí misma en su cumplimiento.

> "Esta percepción es y permanece, en tanto dura, un absoluto, un "ésto", algo que es, en sí, lo que es; es decir, algo en que yo puedo medir, como en una medida ultima, lo que puede y debe significar, "ser" y "ser dado".[38]

Así, pues, *el problema de la critica del conocimiento encontraba su solución en un retorno al cogito cartesiano, como un cogito temporal y efectivamente vivido.*[39] El realismo característico de la actitud natural debe ser separado por medio de una "reducción", exigida por la teoría del conocimiento (*erkenntnis-theoretische Reduktion*)[40] que suspende todas las posiciones trascendentes: pero el dominio de la inmanencia concreta permanece sin ser tocado; en él, se encontrará la solución última del enigma del conocimiento.

Esta síntesis del kantismo y del cartesianismo podría parecer contradictoria. Después de haberse elevado sobre el plano trascendental, ¿no es esto acaso recaer en el psicologismo? Sin duda, "una nueva caída en la actitud natural es posible y aún inevitable", responde el autor al comienzo de la tercera lección. El dato puro de la inmanencia vivida se comprende espontáneamente como un acontecimiento en el mundo. Es necesario asegurar el dominio fenomenológico contra toda interpretación psicologista, cumplir nueva-

[37] *Die Idee der Phänomenologie*. pág. 31.
[38] *Ibídem.*
[39] La interpretación del *cogito* cartesiano como cogito universal no presenta evidentemente ninguna clase de sentido. No se trata de mi existencia actualmente vivida: "*Yo soy, yo existo*, esto es cierto, pero ¿cuánto tiempo? A saber, el mismo tiempo que pienso; porque aun si fuera posible que yo cesara totalmente de pensar, yo cesaría al mismo tiempo de ser" (Segunda Meditación).
[40] *Die Idee der Phänomenologie,* pág. 43.

mente sobre el dato inmanente la reducción exigida, por la teoría del conocimiento. Porque ella explicita la significación absoluta del “fenómeno puro”[41] y lo distingue de manera radical del "fenómeno psíquico", merecerá el nombre de “reducción fenomenología”.[42]

Por tanto, la *reducción fenomenológica* no hace más que precisar el sentido del dominio tematizado ya antes por el *cogito* cartesiano. Este último paso es precedido por una primera *reducción* propia de la *teoría del conocimiento.* Los tres movimientos se suceden sin que se vea claramente su lazo íntimo. La exclusión de los objetos del mundo –la *"erkenntnis-theoretische Reduktion"*– se refiere al momento del criticismo. En lenguaje kantiano, las “condiciones de la experiencia” no pueden depender de la experiencia misma. Pero la marcha permanece siendo estrictamente negativa y no permite, por sí misma, desprender ningún contenido. El dato vivido es entonces tematizado por el movimiento cartesiano que parece yuxtaponerse al primero de manera arbitraria. Finalmente, como si el autor comprendiera de pronto la incoherencia del proceso, rehace la reducción en el dominio así revelado, calificándola, esta vez, de “fenomenológica”. Sin embargo, estas oscuridades no deben hacernos desconocer el valor del texto. La significación auténtica de una idea filosófica se revela en el momento mismo de su descubrimiento, cuando el cuidado de coherencia conceptual aún no ha enmascarado la inspiración vivida.

En primer término orientaremos nuestro examen hacia las referencias clásicas. Husserl no ha reproducido simplemente yuxtaponiéndolos, el movimiento kantiano y el movimiento cartesiano. Si bien la reducción encuentra allí su origen histórico indiscutible, no por eso carece de una significación propia que a su vez esclarecerá la obra misma de Descartes y de Kant.

Para comenzar por la *“Crítica de la Razón Pura”*, debemos destacar que en ella el problema original no será como en el caso de la fenomenología, el conocimiento en general, sino más precisamente el conocimiento *a priori*. “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?” Y* es fácil recordar la respuesta: son posibles como condiciones de los juicios sintéticos *a posteriori* y lo son en cuanto tales. Así quedaban precisados a un mismo tiempo, el valor y los límites del

[41] “Puro” significa simplemente “no mundano”. Contrariamente al uso kantiano, el concepto designa un contenido concreto.
[42] *Die Idee der Phänomenologie*, pág. 44.

conocimiento a priori, la posibilidad de una matemática y de una física puras y la imposibilidad de una metafísica.

La demostración se hacía por una vuelta al sujeto, como portador de una “experiencia posible”. Porque todo objeto es objeto de la experiencia de un *sujeto*, las formas *a priori* del sujeto condicionan la estructura del objeto. Se podría pensar que éstas serían despejadas por un estudio directo de la conciencia. Pero ello no es así, el análisis descansa sobre él *objeto*, del que define las estructuras: espacio-temporalidad, cantidad, causalidad. Estas estructuras son traspuestas sobre el *sujeto* que les garantiza su valor *a priori*: en tanto esas estructuras son puestas como formas del entendimiento y de su sensibilidad, serán necesariamente aplicables al objeto, ya que el objeto que no se les adecuara no existiría para *la conciencia.*

Puede verse de inmediato el sentido del retorno al yo en Kant. *No se trataba de revelar la vivencia como tal, sino de encontrar en el concepto del yo un punto de referencia que permitiera fundar el valor a priori de* la teoría pura del objeto (*matemática y física puras)* y, al mismo *tiempo, de limitar su alcance al dominio de la experiencia posible. El yo trascendental, enteramente vacío en sí mismo, no tendrá otro contenido que el que haya sido despejado en el análisis de la estructura del objeto.*

La tematización de la conciencia concreta se encontraba pues excluida por la motivación original. *Se trataba de justificar un sistema de juicios sintéticos a priori ya constituidos.* El retorno al yo no se hacía por él mismo, sino únicamente por esta justificación. Tal función sólo podía cumplirse definiendo originalmente el yo trascendental por una relación vacía con el objeto, relación que debía permitir atribuir en seguida a la conciencia, en tanto es conciencia del *objeto,* las formas correspondientes a las condiciones del mismo.

La prohibición de tematizar la conciencia concreta encontraba un fundamento legítimo en la célebre doctrina de la idealidad del tiempo. Interponiéndose la forma temporal entre el yo, *tal cual es,* y el yo, tal *como se aparece a sí mismo,* resta definitivamente todo valor filosófico al proyecto de un conocimiento efectivo de sí.

El sistema kantiano, desde este punto de vista, ha realizado enteramente sus fines históricos: asegurar al conocimiento *a priori* su valor y sus límites. *Faltaba aclarar el problema del conocimiento mismo, en su contenido concreto.* Si luego de haber propuesto las condiciones generales de la experiencia *posible,* el kantismo no daba ninguna respuesta válida a la célebre cuestión de saber cómo los datos efectivos de la experiencia *real* pueden concordar con su “forma” *a priori,* para permitir la constitución de las leyes *particulares* de la naturaleza, la razón podemos encontrarla en su origen: el sistema había sido construido para la matemática y la física puras, no para la física propiamente dicha. Se trataba de rechazar las pretensiones trascendentes del pensamiento racional, dando a los conceptos puros un fundamento que limitase su uso al dominio de la experiencia. La controversia antileibnitziana es el motivo histórico de la limitación de te reflexión crítica al problema de los juicios sintéticos *a priori.* Pero una vez alcanzada esa meta se hacía necesaria una superación. Después de Kant, ya nadie podía creer que fuera posible conocer lo absoluto con los conceptos del objeto. El interés polémico se agotaba con la desaparición del adversario. Por contraste, el sistema desembocaba por su lógica interna en el problema de los juicios sintéticos *a posteriori.*

> “Dado que las leyes generales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento que las prescribe a la naturaleza (si bien sólo, es cierto, según el concepto general de la naturaleza en cuanto tal), en razón de lo que éstas dejan indeterminado, las leyes empíricas particulares deben ser consideradas según una unidad tal, que un entendimiento (no el nuestro) habría podido dar al uso de nuestras facultades de conocer y hacer posible un sistema de experiencia según leyes naturales particulares.”[43]

Esto era recurrir a ese “asilo de la ignorancia” que es la finalidad. El kantismo no disponía de medios necesarios para resolver el problema que él mismo hacía inevitable. El conocimiento empírico, único realmente efectivo, sólo podía ser tematizado por un método concreto. Ya no era necesario tomar al yo en su relación vacía con un objeto posible, sino como sujeto de una experiencia real. La empresa exigía que se renunciase al dogma de la idealidad del tiempo, cuya razón de ser

[43] *Crítica del juicio,* Introducción, IV.

histórica hemos indicado, pero que ahora se oponía al examen de un sujeto efectivo que es un sujeto temporal. Las brillantes investigaciones del criticismo contemporáneo, realizadas según el modo clásico por un análisis reflexivo desplegado no sobre el acto mismo, sino sobre sus productos realizados en la ciencia, ya habían logrado imponer la idea de un *devenir de las categorías*. Esa situación hacía indefendible ese bastión de la fortaleza kantiana que es la teoría de la idealidad del tiempo. La problemática husserliana, al dirigir al teórico de conocimiento al análisis de la conciencia vivida, no es una caída en el psicologismo sino la explicitación del *resultado de* una dialéctica inmanente en el mismo criticismo. Los conceptos puros que definen una naturaleza en general, encontraban en el yo formal el vehículo adecuado, simple "condición de posibilidad". de las conciencias empíricas. Pero ellos remitían por su sentido al conocimiento efectivo de los objetos reales, que sólo puede referirse a la subjetividad concreta. Esta, evidentemente, debe definirse fuera de todo concepto *mundano* para satisfacer las exigencias del pensamiento filosófico: pero esta exclusión no alcanza a su carácter *concreto.* La "reducción propia de la teoría del conocimiento" no reproduce el movimiento kantiano, que se imponía la exigencia de un yo vacío, simple portador de las "condiciones de posibilidad". Para Husserl se trataba de eliminar las posiciones trascendentes para tematizar el acto efectivo en el cual ellas encuentran su significación. El problema del conocimiento encontrará su solución en una *experiencia trascendental,* la experiencia del cogito cartesiano.

Estas consideraciones nos permiten comparar la marcha husserliana con la marcha precedente emprendida por Descartes. Nuestra tarea se verá facilitada gracias a un pasaje notablemente lúcido de un curso inédito sobre la *"Idea de la Fenomenología y su Método"*.[44] La *debilidad de Descartes,* observa Husserl, es no *haber partido de las dificultades de la teoría del conocimiento*. En él se mezclaba la inspiración filosófica con el deseo, propio de la actitud natural, de llegar a una ciencia universal según el modelo de las ciencias exactas. El proyecto de una *Mathesis Universalis* lo mantenía en el horizonte del concepto de mecanismo, mientras que en la lucha contra el escepticismo testimoniaba una aspiración hacia un conocimiento absoluto, en el sentido filosófico. De modo que el *cogito,* que Descartes había vivido

[44] El texto, que data de 1909, lleva el legajo: F 17.

auténticamente, recaía con el *sum,*[45] en el mundo natural. Nosotros tomamos –decía– el punto de partida en el problema del conocimiento. El ser *en sí* del objeto se revela como un enigma: nosotros lo ponemos en cuestión, sin negarlo, como lo hace Descartes, que sigue al escéptico en su propio terreno. “Lo que él pone seriamente en duda, nosotros lo ponemos en cuestión”. Sólo se trata de separar “lo que no es alcanzado por la puesta en cuestión”. Descartes dice: “Lo percibido puede no existir, pero la percepción es indudable”. Nosotros decimos: “Lo percibido está en cuestión, la percepción no lo está.”[46]

Estas observaciones al parecer aclaran el problema. Descartes permanece en el plano del ser. La oposición entre lo dudoso y lo cierto es interior a la ingenuidad propia de la actitud natural. Puede verse de inmediato la consecuencia que se desprende: la existencia trascendental hasta la cual se había elevado gracias al *cogito se* interpreta inmediatamente como existencia natural: *sum res cogitans* (Soy una cosa pensante). El yo es una subsistencia que podrá insertarse en el mundo, cuando éste haya sido reencontrado, luego del pasaje a la veracidad divina. Pero, cómo puede un ser del mundo conocer el mundo que está fuera de él, o más precisamente, cómo una representación, como acontecimiento en la naturaleza, puede pretender un valor de verdad; tal es el problema que, al no haber sido planteado desde el comienzo, hace el sistema insostenible. El *cogito* husserliano, idéntico en su vivencia al *cogito* cartesiano, se interpreta por conceptos radicalmente diferentes. Ya no se trata de la oposición mundana entre lo dudoso y lo cierto, en donde la existencia que se asegura al segundo se le niega al primero: se trata de distinguir dos significaciones radicalmente diferentes del ser.

> “Lo que Descartes pone seriamente en duda, nosotros lo ponemos en cuestión.”

El mundo está ahí. Su existencia se impone, en un sentido. En todo caso, nosotros no la discutimos, como discutiríamos una afirmación insuficientemente demostrada. Pero la reflexión muestra allí un enigma: ¿cómo el *en sí* puede ser *para mí?* La existencia del mundo no se ha hecho dudosa, sino incomprensible, y ningún objeto de él podría darnos la clave del misterio, ya que todos participan de su

[45] Precisando, el *"sum res cogitans"* en el "*cogito ergo sum",* el *sum* designa la existencia del pensamiento en su vivencia efectiva, en términos husserlianos: "la existencia trascendental".
[46] F 17, pág. 34 a 38 de la transcripción.

ininteligibilidad. Pero la esfera de la inmanencia pura descubierta por el *cogito* escapa precisamente a esta dificultad. La vivencia como tal no es *en sí,* ya que todo su ser consiste en ser *para mí:* un absoluto que no podemos “poner en cuestión”. Por lo tanto, no se podría interpretar en el plano de la actitud natural, que consiste justamente en tratar todos los objetos como en *sí.* No se trata de una parte del mundo, cierta, por oposición a la otra, declarada dudosa, se trata de un modo de existencia radicalmente nueva, que no es alcanzada por la “puesta en cuestión” general que motivaba el misterio del conocimiento del mundo.

Descartes, arrancando del problema del escepticismo, permanece en sus conceptos, en el plano de la actitud ingenua: a lo que salvaba de la duda le atribuía precisamente el mismo modo de existencia que el escéptico controvertía, es decir, la existencia natural. Husserl, partiendo del problema del conocimiento, no busca llegar a una certeza (mundana), sino que trata de encontrar el sentido mismo de toda certeza. El *cogito* no revela entonces la conciencia como un objeto del mundo que se ha salvado de la duda universal: es un dominio absolutamente original que se pone fuera de toda existencia mundana.

El tercer paso que hemos destacado en el análisis del texto de 1907, la *reducción fenomenológica,* no constituye pues una especie de corrección agregada de golpe para escapar al reproche de psicologismo. El *cogito* husserliano, motivado por las exigencias de la teoría del conocimiento, revelaba desde el origen el dominio de una inmanencia no-psicológica. La reducción fenomenológica, guardando al dato vivido de toda interpretación realista, no hacia más que explicitar el sentido que él ya poseía en el momento de su tematización: ella marca la originalidad radical de lo que se hubiera estado tentado de considerar como una simple yuxtaposición del kantismo y del cartesianismo.

Hemos precisado la significación del movimiento por su cumplimiento original. Falta ahora una realización efectiva. El dominio fenomenológico está claramente definido como no-psicológico: aún es necesario demostrarlo como tal, en un aprovechamiento positivo. ¿Qué verdades podemos enunciar sobre la experiencia a la cual acabamos de tener acceso?

El problema del método de descripción, abordado en la tercera lección, nos sitúa inmediatamente frente a una dificultad fundamental. La evidencia cartesiana nos brinda una corriente de vivencias siempre nuevas: ¿cómo enunciar proposiciones sobre este *flujo heracliteano?* Se trata manifiestamente de superar los datos fenomenológicos singulares. Todo juicio introduce nociones universales. ¿Cómo mantener entonces el principio de evidencia: atenerse al "dato" en cuanto tal?

Es suficiente con disipar un malentendido, responde el autor. La experiencia fenomenología no alcanza únicamente las singularidades del curso "real" de la conciencia, sino también sobre lo universal: la esencia forma parte del puro dato. La cuarta lección lo explica con un ejemplo. Yo percibo el rojo. Yo opero la reducción fenomenología.

> "Yo separo lo que el rojo puede significaren cualquier otra referencia y que puede hacerlo aparecer como trascendente, por ejemplo, como rojo de un secante sobre la mesa. Realizo en una intuición pura el sentido del pensamiento "rojo" en general, rojo *in specie,* lo universal idéntico, que la intuición desprende de esto o aquello. El singular, en cuanto tal, ya no es mentado esto o aquello, sino el rojo en general."

Tenemos entonces una pura conciencia inmanente de lo universal, un "dato inmanente".[47] De la misma manera se podrá asir la esencia del conocimiento.

La explicación nos parece engañosa. La esencia, como esencia *del* mundo, forma parte de este mundo: ella es trascendente, no inmanente, y ésta será justamente la doctrina de las "Ideas".[48] Además, si examinamos el ejemplo propuesto, vemos que sólo se trata, en suma, de un análisis conceptual. Que se despeje "el sentido del pensamiento rojo en general" y que los resultados se beneficien de una evidencia absoluta, no asombrará a nadie: lo único que se ha logrado es explicitar el contenido del concepto. Pero con ello no vemos que haya avanzado en el conocimiento de la cosa.

En el capituló anterior hemos señalado la ambigüedad de la noción de esencia, en tanto que ella se interpreta ya como *puro* posible, ya como *posibilidad de lo rea*l. El peligro aparecerá claramente si se considera el problema del conocimiento. ¿Se trata de explicitar el contenido del

[47] *Die Idee der Phänomenologie,* pág. 56-57
[48] *Ideen,* § 60.

concepto que tenemos del conocimiento, o de definir el conocimiento en su auténtica esencia? El análisis es relativamente fácil en el primer caso, pero corre el riesgo de sancionar prejuicios sociales. Cada época se hace una idea diferente del conocimiento, y el filósofo, por la necesidad ilusoria del análisis conceptual, la erige en verdad eterna. Tal no ha sido, sin duda, la intención del autor. Se trata pues de despejar la *verdadera significación* del conocimiento, aquello sin lo cual no sería conocimiento, porque ello constituye su misma *esencia.* Pero un análisis de esta clase no puede permanecer en el nivel del simple concepto. Es necesario retornar a la vivencia efectiva y explicitar el sentido que constituye su mismo ser. En la experiencia de un conocimiento auténtico se revela aquello en qué consiste su valor de verdad.

Ahora puede verse en qué sentido conviene comprender esta afirmación: que lo universal entra en el dominio de la inmanencia. No se trata de descubrir junto a la evidencia de los datos singulares del flujo de la conciencia, una evidencia no menos absoluta que alcanzaría las universalidades. Tal extensión del dominio fenomenológico carecería de sentido. No puede en modo alguno salir de la evidencia cartesiana de las *cogitationes* singulares: *es en la misma actualidad de su vivencia donde conviene descubrir su sentido eterno*; sólo así la marcha que las ha revelado tiene una razón de ser. La reducción fenomenológica sería enteramente inútil si después de haber descubierto el dominio absoluto de la inmanencia concreta, cuya certeza reside en el acto mismo por el cual es, efectivamente vivido, a cada instante, se lo debiera abandonar con el pretexto de que no hay ciencia de lo singular. Decir que también las universalidades se benefician con la evidencia fenomenológica significa que un sentido universal se encuentra inmanente en. cada momento del *flujo heracliteano* de las apariencias subjetivas. Y si el *cogito* cartesiano ha sido reconocido como necesario para fundar la teoría del conocimiento, quiere decir que ese sentido sólo puede descubrirse en el cumplimiento de lo singular.

El texto que acabamos de comentar nos aclara la significación de la doctrina, en la autenticidad del acto original. Se trataba de resolver el problema de la trascendencia, comprender cómo la conciencia puede sobrepasarse a sí misma para asumir un valor de eternidad. La solución clásica consistía en realizar este valor en las formas ideales o

en un ser trascendente, en las que el yo participa por el entendimiento; y la voluntad. La actualidad de la existencia subjetiva, en su intimidad vivida se encontraba irremediablemente sacrificada. El yo no puede sobrepasarse a sí mismo más que abandonándose él mismo, y las exigencias de la conciencia concreta son remitidas a la "psicología". La originalidad de Husserl ha consistido en buscar los problemas de la racionalidad en el acto subjetivo de la subjetividad singular. La vida espiritual no es un abandono de sí en beneficio de normas superiores; sino que es propio a la esencia de la conciencia trascenderse a sí misma, y la eternidad de la idea tiene sólo sentido por su acto vivido.

7.– LA EXPOSICIÓN DE LAS IDEAS

La exposición de la Reducción, en la segunda sección de las "Ideas" presenta diferencias bastante importantes con las lecciones de 1907. La supresión de las tesis trascendentes ya no es motivada por exigencias de la teoría del conocimiento, sino que se propone simplemente como una decisión posible por la libertad. Por otra parte, la certeza del dato inmanente ya no es admitirte como como comprensible en sí, pues exige una demostración que constituye la parte más célebre de la obra.

Partimos de una descripción ingenua de la *actitud natural.* El mundo que está aquí, delante mío, como un conjunto de objetos espacio-temporales y del cual yo mismo formo parte. Es siempre en ese conjunto donde yo percibo los objetos particulares. como en un "horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada"[49] Todo objeto es objeto *en el mundo,* y esta expresión remite a posibilidades prácticas de descubrimientos progresivos: yo puedo ampliar mi percepción actual, evocar por el recuerdo los acontecimientos pasados, operaciones limitadas en sí mismas, pero que presuponen constantemente un *horizonte* de posibilidades infinitas:

> "la circunstancia indeterminada se extiende al infinito. Ese horizonte brumoso, para siempre incapaz de una total determinación, está necesariamente ahí".[50]

[49] *Ideen,* pág. 49.
[50] *Ibidem*

Evidentemente, el mundo no es un simple mundo de cosas, sino que esas cosas poseen predicados de valor y de fin. Algunas son semejantes a mí, son los animales y los otros hombres. Pero todas, las cosas se integran conmigo mismo en el horizonte de *un solo y mismo mundo:* el mundo que está ahí y del que constantemente me ocupo.

En lugar de “abandonarme a la vida espontánea”, puedo, por un *acto de libertad,* operar un cambio radical de actitud. Yo puedo *suspender* la posición general de la existencia y no creer en el mundo, aún viviendo en él. Pero conviene que precisemos esta cuestión. No se trata de dudar de tal o cual cosa, puesto que todo acto particular de duda se efectúa en el interior del horizonte general del mundo ya supuesto como existente. Tampoco se trata de una duda universal al modo de Descartes, que implica la suposición del no ser del mundo. Mucho menos se trataría de una negación sofística de la existencia real. En pocas palabras, no tomamos posición alguna, sino que mientras continuamos viviendo la vida natural, nos contentamos de *abstenernos de tomar posición.* Continuamos creyendo en lo real, pero nos abstenernos de participar en esta creencia. El mundo está siempre ahí.

> “Nosotros no cambiamos nada a nuestra convicción que en sí misma permanece tal cual es... Y sin embargo, la tesis sufre una modificación: mientras permanece en sí misma como es, la ponemos, por así decir, “fuera de juego”, “fuera de circuito”, “entre paréntesis”. Ella está aún ahí, como está ahí lo que encerramos entre paréntesis. La tesis es siempre vivida, pero *no hacemos “ningún uso” de ella... Esta conversión es el hecho de nuestra plena libertad.”*[51]

Tal es la *epojé* fenomenológica. Se plantea una cuestión. ¿Qué puede quedar después de esta suspensión universal? Hemos puesto “fuera de circuito” no solamente el mundo “exterior”, sino a nosotros mismos y a toda especie de *cogitatio,* como realidad psicológica. Pero tal vez se trata simplemente de una ilusión que nos hace interpretar los actos vividos en la conciencia como acontecimientos reales en el mundo. Vamos pues a volver sobre nuestros pasos y:

> “sin operar todavía la suspensión fenomenológica del juicio, someteremos la conciencia a un análisis eidetico”.[52]

[51] *Ibídem*, pág. 54-55.
[52] *Ibídem*, pág. 59

Veremos así *que la conciencia tiene en sí misma un ser propio (Eigensein), que no es alcanzado, en su esencia propia, por la exclusión fenomenológica.* De modo que permanece como *residuo fenomenológico,* siendo por principio una región del ser original, que puede llegar a ser, de hecho, el campo de una nueva ciencia, *la fenomenología.*[53] Sólo entonces la *epojé* merecerá el nombre de fenomenológica.

Volvamos pues a la actitud natural. Inmediatamente nos encontramos ante dos esferas de existencia: el "mundo exterior" de las cosas y la conciencia vivida, siempre dada a sí misma y explicitándose ella misma en la *reflexión.*[54] El mundo está presente para la conciencia y cada acto vivido es mención del mundo. Pero nadie puede confundir el objeto en sí mismo y la conciencia que lo menta. El objeto es mentado, justamente, como una realidad que no pertenece a la vivencia: la percepción del objeto es siempre *trascendente* porque debe necesariamente sobrepasarse a sí misma para aprehender el objeto. La conciencia, por el contrario, está constantemente presente a sí misma en una relación vivida de sí a sí: sólo puede explicitarse por una percepción inmanente en la que reflexionando sobre sí, forma una unidad inmediata consigo misma. Podemos pues, distinguir dos tipos de relaciones: la relación "real" (*reell)* de los momentos vividos en el interior de una misma corriente de conciencia y la relación intencional por la cual la conciencia apunta a una realidad (real) distinta ele ella misma.

Por lo tanto, resulta bien claro, que ninguna *realidad* como tal puede pertenecer "realmente" (reell) a la conciencia. Nos limitaremos, para mayor claridad de la exposición, a la percepción sensible, que podemos considerar como la experiencia original del mundo: el mundo *material sensible* es la capa fundamental sobre la que se constituye toda objetividad dada en la "actitud natural".

La cosa, objeto de la percepción sensible, se da como una unidad idéntica a sí misma a través de un flujo incesante de "siluetas" (*Abschattungen)* en el que "se perfila". Estas siluetas son las sensaciones vividas en nosotros mismos y animadas de un "sentido de aprehensión" que las refiere al objeto. La cosa que se "perfila" en ellas, es precisamente la unidad mentada a través de la multiplicidad de estos modos

[53] *Ibídem.*
[54] *Ibidem*, § 37-38

de aparición. Las mismas cualidades sensibles, como momentos reales de la cosa son aprehendidas a través de un flujo de *siluetas* siempre cambiantes. No es posible ninguna confusión entre las vivencias que poseo a cada instante *en mí* y el objeto mismo que *se me* presenta gracias a esas vivencias.

> "La silueta es una vivencia. Pero la vivencia sólo es posible como vivida y no como espacial. El objeto que se perfila en estas siluetas, por el contrario, sólo es posible como espacial (es precisamente espacial en su esencia) y no es posible como vivencia."[55]

Llegamos así a una distinción absolutamente fundamental: "la del ser como vivencia (vivido) y la del ser *como cosa".* La cosa, que se da siempre por siluetas, será siempre trascendente a la conciencia que la menta. Por lo tanto, lo vivido no se da por siluetas: es alcanzado en sí mismo como un momento "real" (reell) inmanente a la conciencia. Resulta claro que una percepción por siluetas implica constantemente una cierta inadecuación. La cosa es vista a cada instante por *una de sus caras,* lo cual remite a un horizonte relativamente indeterminado de percepciones posibles. Sin lugar a dudas, el sentido mismo del objeto implica un cierto *estilo* de desarrollo. Pero el curso efectivo de la percepción siempre aportará nuevos e imprevisibles datos y, a veces, hay que hacer rectificaciones cuando lo que se creía real se descubre ilusorio. La percepción inmanente, por el contrario, toma lo vivido como un absoluto: la vivencia no tiene "caras" que puedan presentarse, ya de un modo, ya de otro; la vivencia es precisamente tal como se da, en la conciencia vivida de sí. Por eso la existencia de la cosa resulta siempre dudosa, ya que toda percepción trascendente puede revelarse como un simple error, en el curso de la experiencia. La vivencia, en cambio, no podría negarse como tal.

> "La posición del mundo, que es una posición "contingente se opone así a la posición de mi yo puro y de mi vida egológica, que es una posición "necesaria" absolutamente indubitable. Toda cosa dada "en sí misma" ("en persona") también puede no ser, pero ninguna vivencia dada "en *sí* misma" ("en persona") en modo alguno puede no ser".[56]

[55] *Ibídem*, pág. 75-76.
[56] *Ibídem*, pág. 86.

Ahora podemos establecer una conclusión. Buscábamos el "residuo fenomenológico" que debía quedar después de la suspensión general de la posición del mundo. Vemos, pues, que se trata de la conciencia vivida, que, como vivida, posee un ser absoluto, independiente de la existencia de las cosas. En efecto, el mundo se ha mostrado como la unidad trascendente mentada en el movimiento de una experiencia efectiva. Su existencia real es el correlato de una cierta estructura de las vivencias en ese movimiento. Imaginemos ahora que la corriente de la conciencia tome una forma completamente desordenada: pensemos que la experiencia se disuelve en apariencias a fuerza de conflictos internos:

> "que ella se rebele de pronto contra toda pretensión de mantener la concordancia entre las posiciones de objetos, que su encadenamiento pierda todo orden coherente entre las siluetas, aprehensiones, apariciones; en pocas palabras, que no haya más mundo... Claro está que *el ser de la conciencia*, toda corriente de conciencia en general, *estaría necesariamente modificada por un anonadamiento del mundo de las cosas, pero no estaría tocado en su existencia propia...* En consecuencia, *ningún ser real* (*reales),* ningún ser que se presente a la conciencia por apariciones, *es necesario para el ser de la conciencia misma* (en el sentido más amplio de la corriente de la conciencia).
>
> *El ser inmanente es pues, indubitablemente, un ser absoluto, pues por esencia no tiene necesidad de "cosa" alguna para existir (nulle "re" indiget ad existendum).*
>
> *Pero el mundo de las cosas (res) trascendentes se refiere enteramente a una conciencia, no a una conciencia como construcción lógica, sino a una conciencia actual."*[57]

Así pues, la *epojé* no es una simple marcha negativa: ella revela la vida concreta de la conciencia pura en su ser absoluto. En el flujo de lo vivido se constituyen las trascendencias como unidades intencionales. Mientras la conciencia encierra así la solución del problema de la trascendencia, merece el nombre de *conciencia trascendental.*

[57] *Ibídem*, pág. 91-92.

La suspensión de la posición del mundo se llamaba, en 1907, "reducción propia a la teoría del conocimiento". La *epojé* se presenta en las "Ideas" como un simple acto de libertad. El problema crítico quedaba, sin embargo, subyacente a todo el desarrollo. Aparece desde el parágrafo 33, en que la conciencia "pura" se define como conciencia "trascendental", y especialmente al final de la exposición de reducción, en el parágrafo 62, donde la oposición de la actitud dogmática y de la actitud fenomenología remite expresamente a la oposición tradicional del dogmatismo y del criticismo. Se podrá preguntar con asombro por qué el autor no retomó la notable motivación del texto original. Es precisamente la explicación de esta particularidad la que nos aclarará el sentido de la *epojé.*

El texto de 1907 reproducía un procedimiento clásico. La posición del mundo era excluida por un razonamiento sobre las *consecuencias* del naturalismo: toda interpretación del acto de conocimiento como un acontecimiento en el mundo, hace ininteligible su valor de verdad. La argumentación se situaba en el plano *discursivo,* siendo el *concepto* del conocimiento incompatible con su integración en la realidad empírica. La "reducción propia de la teoría del conocimiento" se imponía pues como una *necesidad analítica*: pero ella sólo podía por sí misma realizarse en el modo *conceptual.* Las posiciones trascendentes eran eliminadas por una marcha que, al ser estrictamente discursiva, tenía un valor negativo. No podía por sí misma revelar ningún contenido nuevo. El retorno cartesiano a la vivencia concreta aparecía entonces como una especie de contradicción: al parecer, hubiera sido más lógico estudiar el tema del conocimiento en su *concepto*, por la determinación de las condiciones de posibilidad del objeto.

Sin embargo, es propio a la esencia de la reflexión fenomenológica proceder por intuición. La suspensión de la posición del mundo no podía guardar en Husserl el sistema discursivo que tiene en el criticismo: sólo podía consistir en un movimiento vivido en el que se encontrara inmediatamente tematizado el dominio absoluto de la inmanencia concreta. La *epojé* debe revelarse, justamente, como la "operación" necesaria que nos hace accesible ese dominio.[58] Es verdad que la exposición de las "Ideas" vuelve atrás para proceder a un análisis eidético de la conciencia, en el plano de la ingenuidad natural, y desembocar en la conclusión que la vivencia pura tiene un

[58] *Ibidem*, pág. 59.

ser propio que la hace aparecer como *residuo fenomenológico.* Pero esto no significa, en modo alguno, que la *epojé* haya sido puramente negativa; se trataba simplemente de demostrar que el dominio; del que ella se había despejado corresponde adecuadamente a su concepto.

La vida natural no se define únicamente por la posición de los objetos en el mundo. Toda conciencia es conciencia *de algo,* pero la conciencia del objeto como tal, es y siempre *conciencia de sí:* esto la define justamente como conciencia. Hablando, con propiedad, las vivencias son sólo percibidas en una reflexión. Pero esta reflexión:

> "tiene de particular que lo que es percibido en ella se caracteriza esencialmente como algo que no solamente es y dura en el interior de la mirada que lo percibe, sino que *ya era* antes que la mirada se volviese hacia él. "Todas las vivencias son conscientes"; esto significa, especialmente para las vivencias intencionales, que ellas no son solamente conciencia de algo y presentes en cuanto tales solamente cuando ellas mismas son objetos de una conciencia reflexiva, sino que ya están presentes en el estado no reflexivo como en plano de fondo y, por tanto, esencialmente listas para ser *percibidas* del mismo modo que las cosas están en nuestro campo visual sin haberse destacado aún."[59]

La aparente novedad del contenido reflexivo no se debe exclusivamente a la dirección de la atención hacia el mundo en la actitud natural: la vivencia ya se encontraba allí en último plano. La suspensión de la posición del mundo tiene por efecto inmediato dar vuelta el decorado: la mirada de la conciencia se vuelve sobre sí y hace explícito el contenido que antes era *vivido* y no percibido como tal. La *epojé* no es un paso discursivo sino una *conversión* efectivamente vivida. No se trata de establecer una exclusión dictada por el análisis del concepto del conocimiento, sino de abandonar *el mundo para* retornar a si mismo. La puesta entre paréntesis del mundo levanta el velo que ocultaba a sí mismo al yo. En este desvelamiento, el yo sigue permaneciendo el mismo, tal como estaba ya presente, a sí mismo en la actitud natural y tal como se reconoce en una conciencia explícita de sí.[60]

[59] *Ibídem*, pág. 83-84.

[60] *Méditations carlésicnnes,* edición Strasser, pág. 75. Traducción francesa de Levinas, pág. 31. "Yo que permanezco en la vida natural, soy *también* en todo instante yo trascendental, pero sólo me *doy* cuenta de ello efectuando la reducción fenomenológica"..

El contenido concreto de la vida subjetiva lío desaparece en el pasaje a la dimensión filosófica, pero allí se revela en su autenticidad. La posición del mundo ha sido "puesta fuera de acción", pero no anonadada: aunque en una forma modificada, permanece viva, permitiendo a la conciencia ser plenamente consciente de sí. La *epojé* no es una operación lógica exigida por las condiciones de un problema teórico: es el paso que da acceso a un nuevo modo de *existencia:* la existencia trascendental como existencia absoluta.[61] Tal significación sólo puede realizarse en un acto de *libertad.*

Queda por demostrar, en el plano doctrinario, la legitimidad de los conceptos y es en este punto donde han de aparecer las dificultades. ¿La conciencia tematizada en la *epojé*, responde a las condiciones puestas? Las lecciones de 1907 consideraban el *cogito* cartesiano evidente en sí mismo. En 1913, el autor experimenta la necesidad de una justificación. Retornamos a la actitud natural y efectuamos una "reflexión psicológica".[62] En este cuadro el análisis eidético del dato vivido permite acordarle un ser propio, que resiste a la *epojé.* El procedimiento en *"zig-zag",* puede suscitar dudas. ¿Por qué regresar al mundo luego de haberlo abandonado? Problema de lo más grave, ya que, si la oposición de la conciencia y de sus objetos se opera originalmente en el seno de la actitud natural, ¿acaso se ha hecho otra cosa que dividir en dos el dominio total de las existencias mundanas? ¿Acaso no apunta la argumentación a hacer del psiquismo un absoluto? Por otra parte, es sabido, que *no hay ninguna diferencia de contenido entre la psicología y la fenomenología.*

> "A cada comprobación de hecho o de esencia en una, responde una comprobación paralela en la otra."[63]

Si bien es cierto que las proposiciones de la fenomenología trascendental no comportan ninguna relación con la naturaleza, mientras que lo psicológico por intermedio del cuerpo se inserta en el mundo. Pero si el contenido sigue siendo el mismo, ¿se ha logrado algo más que una abstracción arbitraria, pasando a la actitud trascendental? La eliminación de toda relación con el cuerpo, al parecer sólo puede conducir a una *psicología descriptiva.*

[61] *Ideen, pág.* 92
[62] *Ibídem*, pág. 60.
[63] *Nachwort zu meiner "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologisohen Philosophie"*, pág. 8.

No sin sorpresa se descubre que la conciencia “pura” –conjunto de las vivencias tomadas como tales– merece el nombre de “trascendental”, porque en ella se encuentra la solución del problema del conocimiento. El pasaje se cumple por medio de la teoría de la “cosa” material (*Ding*). El análisis de la percepción sensible hizo aparecer su objeto como la unidad ideal mentada en la serie indefinida de las síntesis subjetivas. Este resultado adquiere un rango ontológico: el ser de la “cosa” se agota en el desenvolvimiento de las “siluetas” (*Abschattungen)*[64] por medio de las que se perfila en nosotros. No hay un *en sí* detrás de las apariencias: la cosa es precisamente lo que *aparece.* El objeto real se reduce al objeto *intencional.* Sus leyes se reducen a las formas de síntesis de sus modos de aparición y la objetividad se define por la organización de los datos sensibles, sometidos a un *a priori.* Esta proposición es válida para el mundo en general, la constitución de la “cosa” tiene doble valor de fundamento y de ejemplo. La trascendencia tiene sentido como trascendencia *para mí* y todo su *ser* consiste en *ser dado* en el infinito sistema de apariencias en que se *constituye.* El mundo es el *correlato intencional* de la conciencia. Por tanto, el anonadamiento del mundo deja intacto el ser de la vivencia. Más precisamente, el mundo se anonada él mismo a la luz del análisis: todo su ser se reabsorbe en la intencionalidad de las síntesis subjetivas.

El descubrimiento de la idealidad del objeto franquea el acceso al dominio fenomenológico. En tanto se identifica con una *realidad empírica*, se trata de una idealidad *trascendental.* El paso precedente no consiste en disolver lo trascendente en lo inmanente –esto sería una caída en el psicologismo– sino en explicitar el sentido mismo de la trascendencia. En la unidad del objeto no hay más que la unidad del sentido y hablar de una realidad absoluta del objeto equivale a pensar un “cuadrado redondo”. El idealismo trascendental no disminuye el valor de la objetividad, de la misma manera que no se toca el ser del cuadrado negando que sea redondo.[65]

La fenomenología debió sus primeros éxitos al realismo implicado en el análisis de las esencias. La *intuición* esencial (*Wesenschau)* pretendía alcanzar la *esencia misma de las cosas, el ser del existente* bajo todas sus formas posibles. La tesis era afirmada más que demostrada, pero Husserl transmitía su convicción por el ejemplo vivo de su pensamiento.

[64] En cierto modo, los datos sensibles son las sombras" *(Abschattungen)* que el objeto exterior nos trae.
[65] *Ideea* § 55.

Los horizontes inmensos que descubría contrastaban con el frío intelectualismo de los criticistas universitarios. Por cierto que no faltaban los análisis “subjetivos”; pero todos ellos parecían compatibles con la posición de un *en sí.* La teoría ontológica de la cosa *misma* se completaba por la descripción de las vivencias en las que la cosa nos es *dada.* La doctrina de la reducción, expuesta desde 1907 en los cursos, aún no había explicitado su presupuesto fundamental: la idealidad del objeto. Esto no lo habían observado los oyentes del curso. La aparición de las “Ideas”, en 1913, provocó un asombro general. El idealismo trascendental se ligaba allí al texto mismo de la *“Crítica de la Razón Pura”*.[66] “El término objeto es para nosotros en todas partes un título para formas *a priori* de unión en la conciencia.”[67] La fenomenología se define como “eidética de la conciencia, purificada por la reducción trascendental”: el campo tematizado es concreto, pero no se lo estudia más que en su esencia y, definiendo el *a priori* de la subjetividad la objetividad del objeto, no se hace más que retomar los temas manejados por el criticismo.

Los discípulos protestaron violentamente en nombre de la tradición oral. La nueva doctrina les parecía como un abandono de la auténtica inspiración fenomenológica.[68] Husserl veía crecer su prestigio cada día en los medios universitarios y en el extranjero: no llegaría nunca a conocer la cálida atmósfera de entusiasmo que hizo la celebridad de la escuela de Gottinga.[69]

[66] “Resulta claro, entonces, que la intuición de Kant reposaba sobre este dominio (fenomenológico), si bien no se había apropiado y no lo había reconocido como terreno de estudio de una ciencia de esencias autónoma y rigurosa. La deducción trascendental de la primera edición de la *“Crítica de Razón Pura”* ya se mueve en el terreno fenomenológico: Kant erróneamente la interpreta como psicológica y nuevamente la deja escapar” (*Ideen*, pág. 119), Evidentemente se trata del conocido pasaje de las tres síntesis.

[67] *Ideen*, pág. 302.

[68] Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive ihrer Unbildung. Revue Internationale de Philosophie*, n.° 2, pág. 300-301.

[69] Ver la notable relación de Hering, “*La phänomenologie d’Edmond Husserl il y a Trente Ans.” Ibídem,* pág. 366 y sig.

8.– LA CRÍTICA DE LOS KANTIANOS

Los criticistas, al principio, acogieron favorablemente la nueva doctrina. Bien pronto, Natorp declaró que la suscribía en lo fundamental.[70] Los temas fenomenológicos clásicos, desarrollados en la primera sección de las “Ideas”, sobre la intuición de las esencias, lindaban con un realismo intelectualista que reconducía a Aristóteles y a la escolástica. Pero la constitución del objeto, expuesta a partir de la segunda sección se encontraba de acuerdo con el punto de vista criticista. El ser no es un dato acabado, sino la unidad ideal de las síntesis subjetivas: designa una tarea infinita a cumplir, en el movimiento del conocimiento, una “idea” en el sentido kantiano. Husserl, sin duda, pretende definir la vivencia concreta como “trascendental”: esto era retornar al psicologismo. No se ve como una simple “puesta entre paréntesis” podría darnos lo absoluto de la conciencia. La subjetividad sólo puede ser reencontrada por un difícil trabajo de “reconstrucción”.[71] Pero en los análisis efectivos de las “Ideas”, se retoma una "orientación objetiva", lo que restablece la tradición criticista. La intencionalidad corresponde al concepto criticista de la *objetivación* y el análisis de la conciencia remite constantemente al objeto mentado. Husserl pretende tematizar el contenido “real” de la conciencia. Pero la distinción del *noema* y de la *noesis* es ilusoria, ya que se constata, en definitiva, un paralelismo total. Se acostumbra oponer la unidad del objeto mentado a la multiplicidad de las vivencias que lo mentan; cada momento *noético* no hace más que corresponder a una determinación *noemática* definida. El análisis procede en realidad sobre el objeto y la descripción noética se contenta con trasponerlo al plano del sujeto. En conclusión: la nueva filosofía de Husserl retoma la tradición criticista y el aspecto absolutista de la fenomenología es sólo una apariencia que se disipa ante un examen profundizado.

[70] *Natorp, Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologic, Die Geisteswissenschaften* I, 1914. *Logos* VII, 1917-1918.

[71] En oposición a la objetivación o construcción del objeto en el conocimiento de la naturaleza, la subjetivación o constitución del sujeto se define como una reconstrucción. Ésta es la tarea de la psicología, según la entiende Natorp, que la hace corresponder a la fenomenología de las Ideen. La inspiración se encuentra en el famoso texto de las tres síntesis, en Kant (*Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode,* cap. 8).

La crítica de Natorp era de una rara benevolencia. El motivo no es únicamente la amistad que lo ligaba al autor. Estaba de acuerdo, al menos en la letra, con una buena parte de la doctrina. Además, Husserl había tomado la "Psicología general desde un punto de vista criticista", corno texto de explicación en la Facultad.

De hecho, los puntos de vista eran profundamente opuestos. El método husserliano era esencialmente intuicionista y el criticismo sólo tenía razón de ser por la negación de la posibilidad de un conocimiento concreto de sí. Rickert somete la noción de dato a una crítica radical. Tomar como punto de partida el dato en cuanto tal, es limitar ese punto de partida, ya que cada uno sólo posee un cierto dato. Hay que tomar el dato en toda su generalidad y entonces la definición remite al concepto, del yo al que es dado. Pero no puede tratarse de mi propio yo, porque esto sería limitarlo de nuevo. El punto de partida será pues el yo "puro", cuyo concepto –evidentemente construido– puede definir el conjunto del *dato* posible. La misma esfera de lo inmediato sólo es accesible por construcción.[72]

Rickert no emprendió una crítica sistemática de la fenomenología. Esa tarea fue cumplida por dos de sus discípulos, Kreis y Zocher;[73] a los que respondió Fink con su célebre artículo publicado en los *"Estudios Kantianos"* (*Kantstudien*). Los discípulos de Rickert, trataban de demostrar que la fenomenología había comenzado siendo un realismo precrítico en las *"Investigaciones Lógicas"*, pero que sólo había podido alcanzar su sentido filosófico con la adhesión al idealismo trascendental en las "Ideas". Tendía pues hacia el criticismo, sin llegar a alcanzarlo, a causa de sus prejuicios realistas e intuicionistas. La inmanencia vivida, definida como trascendental, quedaba en el plano psicológico y a pesar de que la inspiración de Husserl tiene valor desde el punto de vista criticista, demuestra su impotencia para realizar ese planteo y la necesidad de eliminar toda tentativa que recurra a la intuición.

[72] Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, Logos* XII, pág. 285, y Von Anfang der Philosophie, Logos XIV, pág. 121. La defensa del punto de vista criticista se acompañó en este autor de un notable esfuerzo para dar una respuesta positiva al reproche de formalismo: la noción de "valor" permitía restituir un "contenido" a la reflexión filosófica.

[73] *Kreis Phänomenologie und Kritizismus*, 1930; Zocher, *Husserl Phänomenologie und Schuppes Logik*, 1932.

La fenomenología es una empresa filosófica cuando se plantea el problema de la objetividad y busca su solución en una subjetividad constituyente. Pero el concepto de conciencia en Husserl era incompatible con el sentido mismo de una teoría del conocimiento, porque pretendía alcanzar no el puro sujeto del conocimiento al que remite necesariamente toda objetividad, sino el conjunto de las vivencias dadas en la *intuición.* La misma intuición será un dato, entre muchos otros, de la evidencia fenomenológica. Después de haber reconocido el problema trascendental de la constitución del objeto, esto era recaer en el dogmatismo precrítico y realista. El valor absoluto concedido a la percepción inmanente se funda sobre la vieja concepción de la verdad como adecuación a la "cosa misma". En tanto la conciencia cree asir la vivencia misma, ésta parece beneficiarse con una certeza absoluta. Pero esa confianza ingenua acordada a la evidencia inmediata hace desaparecer el problema crítico fundamental: ¿Cómo es posible un dato?

Estas observaciones de Kreis son precisadas por Zocher, en una larga argumentación contra el "criterio de la inmanencia". La diferencia fundamental que permite oponer la conciencia al mundo, consiste en que "la cosa se perfila mientras que la vivencia no se perfila". La posición del mundo no será jamás enteramente cierta, mientras un conocimiento por perfiles pueda encontrar un desmentido en la experiencia. La percepción inmanente efectuándose "sin perfiles" garantiza su objeto de manera absoluta. Claro está que tal definición nos prohibiría salir del contenido "realmente" vivido. El objeto intencional debería estar excluido, ya que se presenta justamente "por perfiles". Pero entonces el análisis fenomenológico ya no sería más trascendental. Para evitar la dificultad, Husserl afirma de pronto que el dominio de la inmanencia no comprende solamente el contenido "real" sino el contenido "intencional". El análisis de la conciencia en las *"Investigaciones Lógicas"* quedaba en un plano puramente *noético.* La explicación de su significado constituyente, lleva en las "Ideas" su extensión al plano *noemático.* Esta operación exigida por la problemática del conocimiento, contradice precisamente el "criterio de la inmanencia".

9.– LA RESPUESTA DE FINK.[74]

NECESIDAD DE UNA EXPLICITACIÓN MÁS RADICAL

La tesis de los kantianos suponía que la fenomenología tr*ascendent*al trataba de resolver el problema crítico. De ahí se sacaba la consecuencia de que el método empleado no alcanzaba el fin propuesto. La tarea de Fink consistió en destacar la originalidad de la problemática husserliana. La teoría del conocimiento fue una ocasión para nuevos desarrollos. La intención de las "*Ideas*" no buscaba sobrepasar el "realismo" de las "*Investigaciones Lógicas"* con un "idealismo trascendental" en el sentido criticista. En cambio se trata de la explicitación de una tarea cuyo sentido ya animaba la obra de 1900.

El problema fundamental de la fenomenología no es la determinación de las condiciones *a priori* del objeto. En realidad, éste no es otro que el mismo problema al que se han referido las religiones y las metafísicas: el problema del *origen del mundo*. Pero ellas cometían la absurdidad, que denuncia el kantismo, de fundar un objeto sobre otro objeto. Pero el problema es legítimo y por demás inevitable. No se debe eludir el problema, como lo hace la filosofía crítica, limitándose a un análisis conceptual de las "condiciones de posibilidad", sino que se trata de descubrir un dominio nuevo –*fuera del mundo*– en el que se pueda encontrar la solución. La filosofía exige una inteligibilidad absoluta y el intuicionismo es el corolario de tal exigencia. Sin duda, el criticismo procura *fundar* el conocimiento. Pero para éste se trata de encontrar la relación del existente al sentido de su ser,[75] como condición de posibilidad. El sentido y el existente están ambos en el mundo y en definitiva *el análisis formal de Kant es un análisis eidético* (mundano). La fenomenología quiere remontarse al *origen del mundo* para rendir cuentas de todo conocimiento mundano en general. Para este fin era necesario encontrar un nuevo modo de conocimiento que *trascienda el mundo. Se* lo llamará, por tal razón, conocimiento *trascendental.*[76]

[74] Eugenio Fink, "*Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", Kantstudien*, tomo 38, pág. 319, 1933. El artículo está precedido por un prefacio en el que Husserl expresa su entera aprobación por el trabajo de su asistente.
[75] La escuela de Rickert definió el *a priori* como sentido y su idealismo como "idealismo del sentido".
[76] El empleo del término en las *Ideen* se refiere expresamente a la teoría del conocimiento (*Ideen*, pág. 59).

La reducción fenomenológica es el paso que nos permite trascender el mundo, para retornar a su origen. Evidentemente no es necesario interpretar estos conceptos de manera realista. No se trata de alcanzar una "región" que se encuentre "fuera del mundo" en el sentido espacial, sino de lograr un modo de conocimiento, inconcebible en la vida mundana, pero que descubre precisamente la *verdad* misma del mundo. Para el descubrimiento de la subjetividad trascendental, "trascender el mundo, es mantener el mundo en el *Universum* liberado del ser absoluto".[77] No se trata de salir del mundo, sino de sobrepasar esa *estrechez* de la actitud natural, que ve en el mundo el universo del *en sí,* por el regreso a la conciencia en que se *constituye* el ser.

De hecho sólo hemos definido el problema de la fenomenología desde afuera. Su clara comprensión supone que ya se ha cumplido la marcha fundamental; ésta es la razón por la cual el criticismo no podía comprender la fenomenología. Sólo para quien ha abandonado la actitud natural toma toda su significación el problema del origen. Los problemas mundanos como el de la teoría del conocimiento,[78] pueden servir de ocasión pero no de punto de partida filosófico. De ahí la imperfección necesaria de la exposición de las "Ideas", en las que se partía del mundo para trascenderlo. Las nociones trascendentales son expuestas al comienzo en el lenguaje de la actitud natural: la explicitación de su sentido provoca contradicciones intolerables que motivan la reducción. Después de la inducción, la exposición retoma el mismo tema en un nuevo lenguaje. Por eso el lector se sorprende creyendo encontrarse con una incoherencia de ideas.

La primera tematización del acto trascendental, el acto de posición del mundo, le sitúa en el mundo. Es un hombre que percibe objetos. Pero el análisis muestra que todo el sentido de la objetividad reside en esta misma percepción. El mundo no existe más que por mí, que estoy en él. Este absurdo provoca una "desmesurada estupefacción" que nos empuja a realizar la *epojé.* La exclusión del mundo como un *en sí,* hace que lo descubramos como validez trascendente, en el devenir de una subjetividad constituyente. Esa es la misma subjetividad que funcionaba espontáneamente en la actitud natural y que ahora se encuentra descubierta en su *verdad*. La apariencia de psicologismo se debe a que el lector continua interpretando como mundano, justamente,

[77] Fink, *op. cit.* pág. 341.
[78] La teoría del conocimiento busca las condiciones que fundan la posibilidad del objeto: se trata de la esencia de la que se sabe que está todavía en el mundo.

lo que se revela como trascendental, y no comprende que la vida trascendental ya estaba inmanente en la vida natural. La conciencia en su tematización continúa viviendo su actividad constituyente. El mundo no pierde su ser *en sí* para devenir un simple para *nosotros*: no hace más que explicitar el sentido auténtico que siempre ha tenido la posición ingenua de la existencia, que caracteriza la actitud natural.

La fenomenología no puede confundirse ni con el criticismo, ni con una teoría psicológica del conocimiento. No busca llevar los objetos constituidos hasta las formas constituyentes sino que trata de alcanzar la fuente concreta de la inteligibilidad última. Ya no se trata más de la inmanencia psicológica en cuanto se opone al “mundo exterior”. El “criterio de la inmanencia” del cual Zocher ha demostrado la inadecuación era una característica provisoria, inevitable en la actitud natural que servía de punto de partida. Se hacía imperativo comenzar por esta tarea paradojal de definir el ser de lo trascendental, en el horizonte del mundo. Entonces lo inmanente se opone a lo trascendente y aparece como una región particular. El campo efectivamente tematizado envuelve una y otra: su unidad constituye precisamente la verdad de la conciencia y del mundo.

Nadie era más indicado que Fink para interpretar el pensamiento de Husserl. Una frecuentación cotidiana le permitía penetrar en los matices más sutiles. Tal vez una excesiva familiaridad le ha impedido ver dificultades que detienen a aquellos que aún viven en la ingenuidad de la existencia natural. Las intenciones de la fenomenología quedan explicitadas en forma definitiva y el artículo que acabamos de mencionar podrá servir de hilo conductor: resultaría difícil encontrar en él una *demostración* efectiva. Ya sabemos que no se trata de buscar las formas *a priori* del objeto, sino el origen del *mundo,* problema último cuya solución han intentado tantas religiones y metafísicas. Pero si pedimos precisiones, se nos dice que la reducción sólo brinda su sentido a aquellos que ya la han realizado. Fink declara en la última parte de su artículo: la fenomenología redesciende al mundo para participar al filósofo dogmático sus descubrimientos, pero no puede convencerlo...

Hagamos el planteo del problema en términos precisos. La fenomenología descubre el verdadero ser del existente como *ser constituido* en la subjetividad trascendental. Si consideramos la teoría de la constitución, nos damos cuenta de que ella está enteramente

dominada por la estructura de la materialidad (*Dinglichkeit: coseidad).* Los animales y los hombres, los "objetos culturales" se constituyen sobre la capa de la materialidad como soporte último y universa!. Las "idealidades", en un sentido, dependen de los objetos sensibles: aún en las formas lógicas "los núcleos son relevantes". No podemos extendernos aquí sobre los detalles extraordinariamente complicados de la constitución de la cosa (*Dingkonstitution*), que fue motivo de constante cuidado para el autor. Bastará con recordar el principio general.

La cosa nos es dada en una serie de siluetas (*Abschattungen),* que remiten las unas a las otras al interior de los "horizontes" determinados por el sentido de la aprehensión. Esta mesa que yo percibo "se perfila" en mí bajo ciertos aspectos, cada uno de los cuales hace referencia a otros en un despliegue infinito. Por ejemplo, yo sé que si me colocara en otra posición la vería de otra manera, imprevisible en su singularidad concreta, pero relativamente determinada de antemano por el sentido implicado en mi percepción actual, como percepción de esta mesa. Estos horizontes comportan una estructura característica del existente en cuestión: por ejemplo, la espacio-temporalidad designa un grupo fundamental de reglas *a priori* para las síntesis que se despliegan en la experiencia de la "cosa". El curso de la percepción consiste en un enriquecimiento y en correcciones continuas en el interior de una forma definida. Estas son las síntesis que "constituyen" al objeto mentado como unidad ideal. No olvidemos que el objeto es trascendente, no inmanente. Ninguna serie de siluetas podrá agotar el objeto. Pero en sí *mismo* el objeto es el núcleo ideal, al cual se refiere ese desenvolvimiento. Todo su *ser* consiste en *ser constituido.*

Tal es la teoría que debía servir a la vez de modelo y de fundamento a la constitución del mundo en general. Aún no podemos ver claramente en qué se distingue, efectivamente, de las concepciones kantianas. El momento de la objetividad se define por un cierto número de relaciones *a priori* en la inmanencia, que caracterizan la percepción de la cosa. Estas relaciones no son obtenidas de un análisis eidético de la vivencia, sino tomadas originalmente sobre el mismo objeto. Como bien lo veía Natorp, la descripción *noética* no hace más que trasponer sobre el plano del sujeto los resultados del análisis *noemático.*

¿Cómo entonces, no considerar que se trata de la persistencia de prejuicios psicologistas, la pretensión de tematizar directamente la conciencia concreta y temporal, calificada circunstancialmente de "conciencia trascendental"?

La fenomenología pretende explicitar el sentido auténtico de la posición del mundo. Pero la constitución no puede satisfacer hasta aquí esas exigencias. Claro está que el pensamiento menta en el objeto algo distinto del correlato ideal de una síntesis de siluetas. La solución de las "Ideas" llevaba a definir para cada especie de realidad un "equivalente en la conciencia".[79] Esto era reincidir en una *filosofía del como si.* Tal *idealización* contradice las pretensiones absolutistas del pensamiento husserliano. La definición de la objetividad del objeto por las formas *a priori* de la síntesis, era legítima en Kant que quería tomar esa objetividad como "fenómeno" y no como "cosa en sí": la moralidad, las obras de arte y las formas de la vida permitían acceder a un absoluto que la especulación no sería capaz de alcanzar. Estas distinciones y reservas son desconocidas para Husserl, cuya constitución pretende alcanzar la cosa misma. Hay pues que tematizar el origen del mundo y contestar a las cuestiones últimas: resulta sin embargo penoso para el lector encontrar sólo un sistema de siluetas. Pero tal vez haya un malentendido. A pesar de las expresiones desacertadas, la originalidad de la fenomenología no es dudosa, se nos impone en el estilo mismo de los análisis concretos. Resulta pues conveniente buscar de nuevo, a través de otros ejemplos, el sentido efectivo de las investigaciones constitutivas.

10.– LA NOCIÓN DE CONSTITUCIÓN. SIGNIFICACIÓN DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Ahora vamos a proseguir simplemente la exposición del tema de la constitución. Probablemente de la "cosa misma" surgirán las dificultades que nos obliguen a precisar nuestros conceptos.

La existencia de la "cosa" (*Ding)* se ha definido como el correlato ideal de la coherencia de las síntesis sensibles. Pero si se lleva un poco más lejos la investigación es fácil percibir que se trata en primer término de *mis* síntesis. Luego la objetividad del objeto remite a otras experiencias

[79] *Ideen*, pág. 319.

distintas de las mías. La objetividad se define, precisamente, como el correlato de su acuerdo universal. Pero ¿cómo puedo yo hablar de *otras conciencias,* cuando sólo la mía me ha sido dada en el sentido estricto del término? La reducción al separar toda trascendencia ha eliminado también la trascendencia del *otro.* El dominio fenomenológico primordial es el conjunto de las vivencias que constituyen *mi* propia vida, en la unidad del flujo de mi conciencia. Si existen otros "yo" además del mío, sólo pueden tener sentido para mí "en mí mismo". Yo debo, en otros términos, *constituir* a los otros a partir de mí, y esta constitución la exige la constitución misma de la "cosa".

¿Como "aparece" el otro en *mi* conciencia propia? Este sentido ofrece una particularidad, que merece que le acordemos nuestra atención. Propiamente hablando, no puede jamás estar *dado* en mí. Porque pertenece a la esencia del otro yo, ser absolutamente "otro", en tanto es precisamente un "yo". Su trascendencia no remite como en el caso de la "cosa", a un infinito curso de siluetas (*Abschattungen).* El otro yo, es un "yo" como "yo"; él posee, fuera de mí, el modo de existencia que yo mismo poseo: a saber, la existencia trascendental como existencia absoluta. El problema de la "constitución" se plantea ahora en términos paradojales. "¿Cómo es que mi Ego, en el interior de su ser propio, puede de alguna manera constituir al "otro", "justamente como siéndole extraño", es decir conferirle un sentido existencial que lo sitúa fuera del contenido concreto del "mismo yo" concreto que lo constituye?".[80] El otro yo, porque es un "yo", no estará jamás "en mí"; sin embargo debo aprehender todo en mí y la constitución del otro se cumple necesariamente en mí mismo.

Este tema es aclarado, en la quinta "Meditación Cartesiana", en cuyos detalles no vamos a entrar. Bastará con destacar lo esencial. La operación se hace en dos tiempos. Una primera constitución, por síntesis de las siluetas, se cumple en el interior del yo propio, *solus ipse,* y alcanza a destacar una primera naturaleza "primordial". Esta naturaleza no comporta ningún sentido que no se refiera estrictamente a mí mismo. En este mundo original yo encuentro mi cuerpo, caracterizado como "mío" y otros cuerpos fuera de mí, a los que yo no atribuyo aún ninguna existencia "subjetiva". Pero entre los otros, en razón de una cierta semejanza con mi cuerpo propio, por analogía

[80] *Meditations cartésiennes,* traducción de Levinas, pág. 78, 1931; edición Strasser, pág. 126, 1950

toma sentido "el cuerpo de otro". Evidentemente no se trata de un razonamiento: el cuerpo extraño entra en el campo de la percepción "acoplado" al mío, y este "acoplamiento" permite una transferencia de significación, gracias a la cual yo veo ante mí *otro yo.*

Esta breve exposición no pretende reproducir la extraordinaria fineza del análisis. Basta sin embargo para mostrar el defecto capital. Sin entrar en el detalle de las descripciones, se ve claramente que proceden según un método, que ateniéndose a los conceptos utilizados no supera prácticamente la constitución de la *coseidad* (*Dínglichkeit)*. Yo percibo este cuerpo físico con el sentido de "cuerpo humano". Pero ¿cómo asegurarme que lo posee efectivamente? Por medio de "verificaciones concordantes". Es cierto que el autor no dice "por siluetas", por apariciones. El yo de otro es percibido en la unidad monádica de sus vivencias, y no como una *cosa* que se perfila. Pero se llega a explicitar mal la diferencia, puesto que no se trata más que de un sistema de síntesis, en que el objeto no es en definitiva más que el *correlato* del desenvolvimiento de *mis* vivencias, en tanto se efectúa de manera coherente: es la *unidad ideal* apuntada en mi esfera propia.

La explicitación del sentido del otro hizo aparecer al comienzo de la "Meditación" una exigencia que pudo motivar una superación de este método: "El otro yo" no es una simple verdad apuntada *en* mí, una trascendencia a la cual por oposición a mi existencia real yo sólo acordaría una existencia intencional. Se trata de "otro yo" que en cuanto tal posee la misma existencia que *"yo",* a saber, la existencia absoluta de la conciencia. Resultaba pues, manifiestamente contradictorio querer "constituir" un "objeto" de este tipo con el procedimiento de las síntesis concordantes. Este objeto implica una desestimación de la noción de realidad, hace que el mundo como correlato de la conciencia, aunque "bien reglado", se convierta en un sueño. La tesis podría admitirse, en rigor, para el caso de la "cosa", donde es bastante fácil negar la existencia absoluta. Pero el problema del "otro" trae una dificultad que exige una solución original. Nunca se podrá sostener que el *ser* del otro consiste en *ser constituido* en la síntesis de mis vivencias. Si aún debe emplearse la expresión "constitución", debería hacerse en un sentido radicalmente nuevo. Es esencial eliminar principalmente todo *idealismo*, en el sentido de excluir la posición de un *en sí.* El otro no es simplemente una unidad mentada por mí, sino que posee la plenitud de la existencia en el más amplio sentido del

término. La idealidad trascendental no debe corresponder, simplemente, a la *realidad* empírica, sino más bien a la *realidad absoluta.*

Tal exigencia reclamaba nuevos métodos. Encontramos un testimonio de esa necesidad en algunos textos inéditos. Por ejemplo, el manuscrito de las "*Ideas II"* opone decididamente la constitución de las personas a la de las cosas. Toda persona, dice el autor, no es "unidad de apariciones" (*Erscheinungseinheit)* sino "unidad de manifestación absoluta" (*Einheit absoluter Bekundung)*. Las personas son "constituidas de manera absoluta", las cosas "de manera relativa".[81] La existencia absoluta de las personas se alcanza, pues, en una "manifestación absoluta", por oposición a ese "despliegue de siluetas" (*abschattende Darstellung),* que caracteriza la percepción de los cuerpos. Estos dos modos de experiencia permiten oponer dos mundos: uno relativo, el *mundo de la naturaleza,* otro absoluto, el *mundo del espíritu.*

> "El reino de la naturaleza es el reino de las unidades reales "fenomenales", es decir, que se constituyen en, o por un "despliegue" (*Darstellung*); el reino del espíritu es el reino de las realidades dadas oor una *manifestación absoluta."*[82]

Ahora se hace comprensible el sentido del malentendido, que opuso los discípulos a los cursantes, en el momento de la aparición del primer tomo de las "Ideas", y que fue fatal para los destinos de la escuela fenornenológica. El ejemplo privilegiado de la constitución de la cosa (*Dingkonstitution)* había hecho considerar al idealismo trascendental como una negación de la existencia absoluta del objeto. Tal negación se mostraba en contraposición con las intenciones profundas de la doctrina. Y acercaba la fenomenología a un criticismo bastante incoherente, ya que la conciencia a la que se retornaba era una conciencia temporal. Pero para Husserl, la identidad del ser y del ser constituido no podía aparejar, por sí misma, ninguna "idealización" de lo real. Se trataba simplemente de alcanzar el sentido del existente según se revela en la subjetividad concreta. Ésta toma el nombre de "trascendental", porque el ser del objeto no puede ser otro que ese mismo *sentido. Si* la "cosa" se reduce a ser un simple correlato ideal de las síntesis de las apariciones, es porque ella parece no poseer, por lo menos a primera vista, otro modo de existencia. Pero la "relatividad" de su ser no podría extenderse a la noción general del *ser constituido*. El

[81] *Ideen*, II, tercera parte, apéndice VII.
[82] *Ibídem*.

idealismo fenomenológico revela la plenitud de su sentido en el dominio de la existencia absoluta, existencia espiritual de las personas. La persona no es una unidad de apariciones sino unidad de manifestación absoluta. No se trataría de una “reducción” del ser *real* al ser *intencional,* sino que el ser intencional es aquí plenamente real; porque tal realidad pertenece, precisamente, a su propio ser. En el “otro” no hay nada más que lo que yo *ment*o en él. Pero yo mento una existencia absoluta, y esta existencia debe ser acordada al objeto de mi mentar. Decir que su *ser* consiste en *ser constituido* significa decir, que una persona que por esencia me fuese inaccesible, no llenaría la noción misma de persona y en consecuencia no podría existir. La necesidad de constituir el mundo espiritual, a partir de mi conciencia, entraña sin duda una especie de “relatividad”: pero esta “relatividad” es de otro orden que la de la “cosa”. No se trata de negar la realidad del "otro", sino simplemente de afirmar la posibilidad *a priori* de una *comunicación de las conciencias.* Porque es propio de la esencia de toda otra persona, distinta de mí mismo, tener la posibilidad de darse *en mí,* pues su sentido en tanto es un “yo”, sólo puede surgir en la medida que yo lo distingo como distinto de mí mismo. Pero tal “experiencia” implica precisamente una alteridad absoluta.

El autor pudo con derecho protestar de su fidelidad a las intenciones originales. La noción de “ser constituido” realizaba efectivamente para él la plenitud de la noción del ser. No era menos cierto que la exposición, limitada a la teoría de la “cosa”, a la que *se* daba un valor ejemplar, inducía irresistiblemente a un idealismo de inspiración, kantiana. Solamente una constitución coherente del mundo espiritual habría podido disipar la confusión. La tarea no fue jamás cumplida. Pero tal vez el examen del fracaso nos permitirá comprender mejor el *sentido* del proyecto.

11.– LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO DEL ESPÍRITU

El primer tomo de las “*Ideas*” exponía el objeto y el método de la fenomenología trascendental, dando como ejemplo el caso de la “cosa”. El trabajo de realización en su conjunto estaba destinado para el segundo tomo, que nunca llegó a ser publicado. Eso permite estimar que había algún defecto en las definiciones de base. Nosotros hemos tratado de redescubrir en el parágrafo precedente el sentido auténtico del idealismo trascendental, tal como se desprendía de los análisis de la “cosa”. Es conveniente verificar esta interpretación, sobre los resultados de las investigaciones efectuadas.

El tomo II de las “*Ideas*” comprende tres partes que corresponden a las tres regiones fundamentales: *naturaleza material, naturaleza animal* y *mundo del espíritu.* La primera región retoma con más detalles la constitución de la “cosa”, de la que hemos hablado a propósito del primer tomo. Sobre la materialidad, como capa fundamental, se constituye la vida animal. No se trata solamente de los animales propiamente dichos, sino también del hombre, como ser de la naturaleza. El alma, objeto de la psicología, es una capa “fundada” sobre el cuerpo y gracias a esta relación de “fundación”[83] se inserta en el mundo espacio-temporal. El alma es “percibida” en la *intrafección* (*Einfühlung*) o percepción de otro sobre el fundamento “de la la presencia de su cuerpo”. Pero, destaca el autor al comienzo de la tercera parte, cada capa constituye, en sí misma, una unidad que siempre puede estudiarse “aparte”. Si consideramos la vida humana haciendo abstracción de todo lazo con la naturaleza, pasamos a una nueva actitud, la *actitud personalista:* que es la que caracteriza la existencia que llevamos en sociedad.[84]

El texto puede prestarse a confusión. Podría creerse que la persona como tal es una abstracción. Nada de eso ocurre: la consideración de las personas en cuanto tales se presenta como una actitud general que define correlativamente un “mundo” que se basta a sí mismo, el mundo *del espíritu.* Éste comprende no solamente a las personas, sino también las cosas, no en cuanto, realidades físicas, en sí, sino, como

[83] Recordemos que el concepto, en el sentido fenomenológico, remite a las condiciones de la evidencia: un existente “fundado” es un existente que sólo puede ser “percibido” sobre el “fundamento” de otro existente calificado por esa razón de “fundante”. Como ser, la percepción del alma de otro se hace sobre el fundamento de su cuerpo. Los otros modos de conocimiento, por ejemplo el recuerdo, el juicio, remiten a este modo original como condición de una verificación posible.
[84] *Ideen*, II, tercera parte, § 1.

objetos intencionales que motivan la actividad de la conciencia. La relación del hombre y la naturaleza ya no está constituida por lazos de causalidad, sino por relaciones *fenomenológicas.* Las cosas no se definen *para mí* por sus propiedades físicas, sino por sus aspectos vividos, con sus predicados de valor y de acción. Ellas son para mí, en cuanto las percibo, el sentido que tienen para mi vida efectiva y todo su ser espiritual consiste en ese sentido. La *actitud naturalista,* a la que corresponde el mundo de la naturaleza, objeto de las ciencias de la naturaleza, entre las que se encuentra la psicología, era una actitud teórica:[85] ella consideraba lo real como un *en sí,* independiente del sujeto que lo conoce. La *actitud personalista*, que toma el mundo como mundo del espíritu, objeto de las ciencias del espíritu, se caracteriza como una actitud práctica:[86] lo real sólo tiene sentido en sus relaciones con el sujeto concreto, en su vida efectiva. El *ser* se define como *ser para mí,* en el sentido prácticamente *vivido* y no en el sentido especulativo.

Las personas, ahora, ya no aparecen como realidades psíquicas *fundadas* sobre cuerpos materiales: esto parece un regreso a la actitud naturalista. Las personas surgen como sujetos que yo percibo en la experiencia de la comprensión. El otro yo es, como *yo,* sujeto de un mundo que no es más que *por él,* y que lo es en tanto él es *para el mundo.* Y al mismo tiempo, yo comprendo que este mundo es el mismo que el mío, comprendo que *vivimos en el mismo mundo.* Tal significación se hace posible por el horizonte práctico según el cual hemos definido la actitud personalista. Mientras que la relación de puro conocimiento desprecia la realidad del objeto reduciéndola a la universalidad y a la necesidad del curso de sus apariciones en la conciencia, la *práctica vivida* nos revela en cambio lo real, en su existencia absoluta, como *subjetividad distinta de la mía*. Yo no puedo dudar de la existencia del *otro* en la experiencia de las relaciones en las que yo actúo sobre el otro y el otro actúa sobre mí. En este cambio de acciones recíprocas, cada uno actúa como *sujeto,* y el *objeto* sobre el cual actúa es igualmente un *sujeto*. No es una acción causal de desplazamiento mecánico, sino de una *influencia* en la que cada uno *motiva* una actividad sobre el otro presentándosele como persona.

85 *Ideen*, II, primera parte, § 2-7.
86 *Ideen*, II, tercera parte, § 2,

La motivación se opera precisamente por la comprensión misma: *las personas se determinan las unas a las otras haciéndose comprender.*[87] Así podemos ver mejor el origen de la oscuridad de los conceptos husserlianos. El "idealismo trascendental" servia a dos fines radicalmente diferentes. Por un lado, la explicitación de la coseidad, como correlato *ideal,* permitía descartar el concepto de una naturaleza *en sí,* en el sentido que impediría la comprensión de la existencia propiamente humana, en la que el ser es, en tanto es para *mí.* Pero por otra parte, era necesario despejar el sentido del mundo de las personas, en cuanto su ser *para mí* implica la existencia misma, en la plenitud de este término, y que yo percibo como un conjunto de sujetos distintos de "mí". El mismo concepto de "constitución" remite ahora a la posición y al reconocimiento de una realidad *absoluta.*

Esta dualidad de significación nunca ha sido claramente explicitada por el autor: según nuestra opinión, ahí reside la causa de lo inconcluso de las "*Ideas"* y en general de la misma obra husserliana. La teoría del mundo del espíritu se insertaba en el proyecto general de la constitución del mundo (*Weltkonstitution),* interpretada según el concepto de la constitución de la cosa (*Dingkonstitution)*, mientras que la originalidad del dominio habría debido hacer surgir un nuevo cuadro en el que la noción misma de "cosa" se caracterizaría por un significado enteramente nuevo. Por supuesto, que fuera cual fuere la especificidad de la "actitud personalista" no podría prescindir de la existencia corporal. La comprensión de las personas implica ineluctablemente:

> "la percepción del cuerpo (en tanto constituye la corporeidad fundante) como fundamento de la percepción del sentido espiritual".[88]

Por tanto, habiendo sido reconocida la materialidad como existencia puramente fenomenal, la realidad absoluta del mundo del espíritu se hace por eso totalmente impensable: ¿cómo una existencia efectiva puede fundarse sobre un simple "correlato ideal" de síntesis subjetivas?

El autor, en alguna medida, se dio cuenta de la dificultad. Pero, cosa curiosa, es precisamente por su misma idealidad que él pretendía integrar la coseidad (*Dinglichkeit)* en el mundo del espíritu. En la actitud personalista, expresa, el cuerpo se define de manera puramente

[87] *Ibídem*, § 3.
[88] *Ibídem*, § 6.

"fenomenológica", por la síntesis de los modos de aparición.[89] Caía así en un contrasentido total. La constitución por síntesis de la aparición, sólo tenía sentido en el cuadro de la actitud teórica, que refiere de hecho a una unidad ideal (*focus imaginarius)* de representantes subjetivas. En el mundo del espíritu, percibido en la actitud práctica, la existencia, comprendida la existencia de las cosas, no puede tomarse más que en su sentido absoluto: porque la práctica, evidentemente, es sólo posible sobre realidades. Por tanto, el sostener la constitución por los modos de aparición envuelve una contradicción que halla su sanción en una idealización total, estando el mundo del espíritu fundado sobre la coseidad (*Dinglichkeit).*[90] Porque toda experiencia implica el momento de la *cosa,* la dialéctica que se eleva de la materia al espíritu sólo puede conducir a una realidad, si el punto de partida es una realidad. Habiéndose revelado como incontestable la realidad del mundo de las personas, resulta que su fundamento material no admite en sí mismo ninguna *idealización. Faltaba a la doctrina husserliana una constitución de la cosa que no la reduzca a un equivalente en la conciencia.*

El cumplimiento de esa tarea implicaba evidentemente la liquidación completa del idealismo trascendental: la realidad de la coseidad (*Dinglichkeit*) sólo puede ser reconocida en un naturalismo de un nuevo género. Pero antes de plantear el problema, conviene precisar más el concepto de la constitución, estudiando la conciencia en que el objeto se constituye.

12.– LA NOCIÓN DE OBJETO: PERCEPCIÓN Y JUICIO

El análisis fenomenológico, como análisis intencional, encuentra su punto culminante en la teoría de la evidencia. Dado que la conciencia implica en sí misma no sólo el contenido "realmente vivido", sino también el objeto mentado en cuanto tal, el sentido de la realidad se desprenderá de la estructura del acto en el que el objeto no es *simplemente mentado* de manera más o menos lejana, sino que está efectivamente presente en la plenitud de su ser: la descripción de la evidencia vivida, permitirá al mismo tiempo definir la objetividad del objeto.

[89] *Ibídem*, § 13.
[90] *Ibídem*, apéndice VII.

Resulta claro, que tal proposición implicaba una nueva definición de las nociones fundamentales. En las perspectivas clásicas conducía directamente al psicologismo: pudiendo ser mentada en una conciencia oscura, la proposición 1+2 = 2+1, permite en el análisis de su evidencia definir, no su sentido de verdad como independiente del curso subjetivo de nuestras representaciones, sino simplemente las condiciones psicológicas en las que, en ciertos momentos privilegiados tomamos plenamente conocimiento de la evidencia. Por medio de la objetividad del objeto, se niega y supera la subjetividad de nuestras vivencias temporales: por eso conceder, como lo pretende Husserl, a la descripción de la conciencia concreta el valor de una determinación de las condiciones del objeto, es caer, desde el punto de vista de la tradición filosófica, en un *psicologismo trascendental.* Pero la originalidad de la fenomenología, reposaba, justamente, sobre una concepción radicalmente nueva de las relaciones del conocimiento y de manera más general de la relación del pensamiento al ser.

La definición de la noción de objeto parte de comprobaciones del sentido común. Cuando hablamos, hablamos de algo. Nuestras proposiciones enunciadas como verdaderas sólo pueden serlo con respecto a aquello que apuntan. El objeto en un sentido más general, es el "sujeto" del discurso: "aquello de lo que se habla", por oposición a "lo que se dice". Pero sólo tenemos allí una definición formal, ¿Qué se debe entender por "aquello de lo que se habla"? Recaemos en una dificultad clásica, ¿qué será la sustancia fuera de sus predicados, ya que éstos expresan precisamente lo que ella es? Toda la verdad de lo real parece agotarse en su contenido inteligible, y la intuición sólo representaría un momento provisorio del conocimiento; dicho más precisamente, ella se vuelve a su centro más positivo, el concepto. Pero entonces, el problema del conocimiento se sitúa inmediatamente en el plano de la universalidad, siendo determinadas las condiciones de posibilidad del objeto no por la vivencia de la evidencia inmediata, sino por las estructuras inteligibles de la predicación. ¿Pero cómo el hombre, en su temporalidad y finitud, puede elevarse a una *verdad* y cómo por otra parte esta verdad, definida por la universalidad y la necesidad del concepto, puede ser atribuida legítimamente a la-*realidad* de las cosas dadas en la experiencia? Tal es la doble aporía a la que el pensamiento tradicional sólo ha podido responder con soluciones verbales, volviendo todas ellas en forma más o menos

modificada a la mitología de la participación. El mérito de Husserl consistió en haber planteado el problema en el plano concreto, permitiendo así un progreso metódico en su comprensión. “Aquello de que se habla”, no es un simple sustrato vacío e indeterminado: es el objeto mismo tal como se presenta en la evidencia antepredicativa de la percepción. Yo digo, por ejemplo, que "esta mesa es pequeña". El contenido afirmado, es decir que “la mesa es pequeña”, remite a aquello que se afirma, o sea la mesa misma, dada en la experiencia. Sólo la percepción de la mesa permite verificar este *juicio:* que es pequeña.

Pero conviene precisar. No se trata de hacer del juicio una copia de la percepción: esto sería volver a los absurdos de un empirismo hace ya tiempo superado. Nadie puede soñar en negar que las percepciones del hombre civilizado implican una infinidad de significaciones predicativas más o menos sedimentadas. Pero la experiencia perceptiva comporta un núcleo anterior al juicio, que no se deja reducir a una “rapsodia de sensaciones” y que constituye el primer sentido de la objetividad. De manera más general, el objeto de la percepción, aún en sus determinaciones inteligibles heredadas de predicaciones anteriores, se define por una actualidad que lo opone de manera irreductible a la *idealidad* del objeto del juicio. Así pues, la percepción posee una estructura original, sobre la que se constituye el juicio. En lugar de ser el concepto quien domine la síntesis de las intuiciones, es siempre a la intuición a la que debe referirse el concepto: en tanto que un predicado sólo puede enunciarse como predicado de *esa cosa* que él enuncia, su verdad reenvía necesariamente a una *verificación,* en la que el juicio se constituye él mismo en evidente, sobre el fundamento de la *percepción de la cosa.*

Cualesquiera sean las dificultades que haya experimentado el lector habituado a los textos clásicos, ellas no deben hacerle desconocer la fidelidad de la descripción. Las nociones son tomadas en su sentido original, tales como surgen a la mirada del fenomenólogo. La teoría de la percepción que es anterior al juicio, y que lo funda en su valor de verdad, ha sido expuesta constantemente, retomada y desarrollada, desde las *“Investigaciones Lógicas”* hasta los escritos del último período. Esa teoría sobrepasa los cuadros propios de la lógica y de la teoría del conocimiento, y define la misma inspiración fenomenológica, condensada en la famosa consigna: “vuelta a las cosas mismas” (*Zu*

den Sachen Selbst!) Esas “cosas” deben ser entendidas como aquello que se da anteriormente al concepto, en una “percepción” en el sentido más amplio del término; como la *intuición originaria* a la que hay que volver siempre para verificar y corregir nuestras construcciones conceptuales.

Para caracterizar la originalidad de la percepción en relación al juicio, nos trasladaremos a la estructura de los contenidos que ellos apuntan. El objeto intencional puesto en el juicio, el *estado de cosas* (*Sachverhält),* es una significación ideal, como cuando digo, por ejemplo, “la mesa es pequeña”. Enunciando como verdadera esta proposición, la afirmamos como válida para todos y para siempre. Aún cuando se trate de un juicio *ocasional*, cuya verificación sólo es posible en el horizonte de una situación histórica determinada, el sentido no por eso deja de ser una idealidad pura, que remite a una universalidad de. derecho. La mesa puede desaparecer o modificarse, pero que es pequeña en este instante es una *verdad*, y es propio de la esencia de la verdad valer universal y eternamente. El objeto mentado en el juicio, el “estado de cosas”, es un *objeto ideal*, que no se encuentra, ni en el tiempo, ni en el espacio, porque es el mismo para todos y para siempre.

Algo muy distinto ocurre con el objeto dado en la percepción. Yo percibo la mesa en su existencia como contemporánea de *mi* existencia. Después de su destrucción, aún yo podré *juzgarla,* pero ya no podré percibirla. Un juicio verdadero, en principio, puede siempre ser enunciado, no importa en qué momento, ni por quién. Es propio de la esencia de la percepción poder cumplirse solamente en un sujeto efectivo. La actualidad del dato intuitivo es esencial a la conciencia percibiente que puede asir en cada instante un cierto número de objetos –los que surgen en el campo de la presencia–, mientras que, en cambio, el sistema total de las verdades conceptuales es accesible, en derecho, y en todo momento, al sujeto del conocimiento predicativo.

El objeto de la percepción es un objeto singular, único en su existencia. Sin duda, la conciencia intuitiva no se encuentra reducida simplemente al instante presente como tal. El acontecimiento pasado queda en el recuerdo y el futuro es objeto de espera. Pero siempre se trata de *esta* existencia singular, que una vez pasada no puede ser más percibida, sino sólo rememorada. El recuerdo alcanza esa existencia como pasada. Este absoluto de la existencia temporal, no es un *en sí,* que se imponga desde afuera.

Es el correlato de la temporalidad de *mi* conciencia efectiva. Acordarme de un acontecimiento pasado, es volver a mi percepción de ese acontecimiento. El pasado del mundo tiene sentido por mi pasado, el cual se refiere a mi presente. Mi pasado, es lo que *aún* soy actualmente: el pasado existe como pasado para el presente, en el que se integra en la forma del *aún.* La realidad del objeto se define por mi conciencia *actua*l.[91]

Podría creerse que se trata de una condición simplemente “psicológica”: esto sería cerrar los ojos *a la cosa misma,* con la fe de los prejuicios tradicionales. Es propio de la esencia de un objeto real, poder darse en una conciencia efectiva. Por el contrario el contenido predicativo es, por definición, accesible como tal a la universalidad de todos los sujetos posibles. El “estado de cosas” mentado en el juicio es siempre un objeto ideal, en derecho idéntico para todos y para siempre. Pero el objeto real es esencialmente singular: es esto mismo que yo percibo, y cuya singularidad se refiere, en definitiva, a *mi* singularidad efectiva.

Evidentemente no se trata de ese impacto inaprehensible, al que se acostumbra reducir el contenido propio de la conciencia temporal. El objeto de la percepción no es una “rapsodia de sensaciones”, sino que, aunque aún no comporta como tal una estructura conceptual, es una unidad bien definida. Sus “configuraciones” se refieren solamente a actividades antepredicativas, que se diversifican en función de la situación vivida de los sujetos efectivos. La permanencia se presenta bajo una forma concreta e implica una variedad de aspectos irreductibles: el pasado me es dado como pasado en el recuerdo, y el futuro como futuro en la espera. Una escena que yo no he visto puede serme contada, pero ella me es dada en el relato, el que me remite a las percepciones de los testigos. Se trata, no de una universalidad abstracta, sino de la *totalidad* de las conciencias efectivas, en tanto constituyen un mismo mundo.[92]

[91] Descuidamos las diferencias espaciales que introducen una importante complicación, sin modificar el fondo de las cosas: la temporalidad de los cuerpos más alejados se refiere a la percepción de una conciencia posible, la que encuentra sentido, en definitiva, en mi conciencia actual.

[92] El mundo de la percepción, o *mundo de la vida (Lebenswelt)* implica necesariamente una *subjetividad* y una *relatividad* que no suprima, su *realidad* sino que definen su *sentido*. El universo siempre presente de las cosas reales, dadas en la *experiencia de la vida*, forman el terreno (*Boden)* sobre el que se edifican las construcciones de la ciencia. La negación de la intuición ingenua en la verdad científica parte necesariamente de esa misma intuición, y es la referencia vivida a ese fundamento siempre viviente la que permite a la verdad proponerse como verdad *de este mundo*. Sería pues falso remitir la "subjetividad" del mundo, de la vida a la "psicología": lo psicológico es de lo "objetivo", y presupone la

La situación objetiva, objeto propio del juicio, es por el contrario esencialmente idéntica para todos. Se refiere*, a priori,* a la universalidad abstracta de las conciencias posibles a las que se presenta siempre con el mismo contenido. Una proposición, por definición, conserva el mismo sentido para todos, mientras que el objeto de la percepción inmediatamente toma el sentido de pasado y se hunde en el recuerdo. El objeto real, que se constituye por esencia en la actualidad de una conciencia singular, se da de manera diferente a sujetos diferentes. El objeto "ideal" del juicio no varía según la situación del yo que lo propone. Esta particularidad inspiró al racionalismo clásico la concepción de un sujeto eterno y universal, hipostasiado en Dios, portador de toda verdad. Se elimina el mundo real en beneficio del sistema de proposiciones que se pueden enunciar sobre él. El conocimiento sensible deviene un conocimiento intelectual incompleto de las consecuencias y no de sus premisas. Siendo eterna toda verdad, por definición, sólo existe lo que está sostenido por el espíritu eterno.

Esto era ignorar el auténtico sentido de los objetos ideales. La universalidad constituye la *pretensión* del acto que los refiere, ella explícita el primer momento del análisis. Pero una reflexión más profunda revela una intencionalidad oculta que funda su sentido. Que esta mesa sea pequeña, es un contenido inteligible, que en la medida que permanece "igual para todos" se sitúa fuera del espacio y del tiempo. Pero tiene evidentemente sentido por su referencia a la mesa misma dada en la percepción actual. Toda su *verdad* apunta a la posibilidad de una *verificación.* No se trata simplemente de una circunstancia empírica que condicionaría, de manera contingente, el acceso de la conciencia humana al dominio en sí de las verdades eternas.

constitución del mundo conceptualizado de la ciencia, mientras que aquí se trata de lo que nos es dado antes de la objetividad científica. Ya no se podría hablar de "rapsodia de sensaciones". *El mundo de la vida*, se presenta como un horizonte de objetos, que tienen su estructura propia; una espacio temporalidad, una sustancialidad y una causalidad que todavía nada tiene de científico, pero que implica una coherencia y unidad efectivas. Es esa unidad en movimiento y relativa, la que caracteriza a la vida que todos vivimos y a la que remiten inevitablemente las idealizaciones del pensamiento teórico. La doctrina de la *Lebenswelt*, como terreno y fundamento de toda actividad ideal, está expuesta en la *Krisis*, especialmente en la primera mitad de la parte inédita (*Krisis*, III, A). Las descripciones concretas se encuentran en los manuscritos de los grupos C, D y E (constitución de los datos de la inmanencia, del mundo primordial y de la experiencia del otro).

Todo el sentido de la verdad predicativa, consiste en ser verdad del objeto que se enuncia. Este sentido se descubre en el acto en que la verdad surge con evidencia cuando intuimos la cosa misma. Todo el ser de las idealidades consiste en *ser constituido* en ese acto de develar.

Estas consideraciones nos conducen a definir la evidencia, en la que el objeto se da "en sí mismo", por oposición a las intencionalidades vacías en las que el objeto está "simplemente representado". Decimos que el objeto del juicio se da en una “percepción categorial” (enunciar).[93] El término no debe hacernos creer que se trata de un retorno al empirismo. Es una percepción que aprehende no un objeto real, sino un objeto ideal, es el acto mismo del juicio evidente. Sin embargo, es una *percepción* porque en ella se da originalmente la *cosa misma.*

Los análisis precedentes permiten definir la percepción categorial como percepción *fundada,* porque sólo puede realizarse sobre el fundamento de una percepción sensible. Toda proposición enunciada en el simple plano del discurso –“simplemente representada”– se refiere ineluctablemente a una “percepción” tal que sólo ella puede dar la plenitud de su sentido. El conocimiento intelectual no es un conocimiento “aparte” y presupone siempre el fundamento de un conocimiento sensible.

Podemos pues comprender la razón profunda de la extensión de la noción de "percepción". Al principio parecía reposar en una especie de convención verbal. Ahora podemos comprender que entre la percepción categorial y la percepción sensible hay algo más que una mera analogía formal. Ya hemos dicho que la percepción sensible alcanza una realidad cuyo sentido se refiere irreductiblemente a la *actualidad* de la conciencia constituyente. De primera intención los objetos ideales parecían mentados por un sujeto eterno. Pero la explicación fenomenología permite corregir este error. La conciencia que constituye las idealidades es una conciencia “fundada”. En tanto el “fundamento” sea una intuición sensible –temporal–, el *yo portador de las* verdades predicativas *será también un yo temporal.* No es ésta una circunstancia empírica, es una condición trascendental de la objetividad del objeto.

[93] *Logische Untersuchungen,* II, Sexta Investigación, cap. 6.

Las idealidades .puestas en el juicio toman todo su sentido del acto que las constituye en la presencia sensible. El objeto ideal es eso mismo que se nos presenta en la evidencia “perceptiva” de un juicio *fundado.* Interpretar su eternidad como un *en sí* es recaer en el realismo intelectualista. Se trata pues del *sentido* efectivo del mentar, en tanto *constituye* un objeto ideal independiente de la singularidad de las conciencias efectivas. Pero la negación envuelve aquello de lo que es negación. *Es un sujeto temporal que pone un objeto como trascendiendo, su propia temporalidad, y todo el sentido de la eternidad consiste en esta negación vivida.* La idealidad del objeto categorial no implica una pertenencia a un mundo “aparte” de las ideas; se trata simplemente de afirmar que puede ser enunciado para todos y para siempre. El correlato de ese mismo acto es la universalidad; la *intemporalidad* significa la *omnitemporalidad,* que es un modo de la *temporalidad.*[94]

La extensión de la noción de objeto –y, correlativamente la de percepción–, no se refiere a una simple convención de palabras. Corresponde al sentido de la “cosa”, en cuanto todo conocimiento se refiere a un sujeto singular, cuya actualidad no es un simple dato psicológico sino una condición de objetividad. El yo constituyente es un yo efectivo, porque *todo objeto, real o ideal, encuentra el sentido ontológico de su ser en la temporalidad de su vida trascendental* La “cosa” propiamente se constituye en una percepción, como acto vivido.

Una profunda tendencia del espíritu humano, en el estadio actual de su desarrollo, lo empuja a realizar la verdad como un *en* sí, absolutamente independiente del sujeto que la propone. No hay allí una simple ilusión, debida a la ingenuidad de la actitud natural. Es propia del sentido de la verdad la capacidad de trascender la conciencia: justamente en eso consiste el acto de constitución. El error del racionalismo clásico fue retomar en el plano filosófico lo que sólo tenía manifiesto sentido en la vida espontánea. El sabio plantea con toda legitimidad su teoría como un absoluto: porque había partido, de hecho, de la percepción sensible, y su juicio se funda sobre aquello mismo de lo que hace abstracción. La relación de lo *fundado* a lo *fundante,* se define por una negación de este tipo. El dogmatismo del sabio no comporta ningún peligro, pues el

[94] *Erfahrung und Urteil,* pág. 313. *Meditations cartésiennes,* edición Strasser, pág. 155-156; traducción de Levinas, pág. 108: “La supra-temporalidad de las objetividades ideales se demuestra como omnitemporalidad, como correlato de la posibilidad de reproducirlas **a** voluntad en cualquier momento.”

"sobrepasarniento" de lo sensible se produce en él con la totalidad de su sentido vivido: otras nuevas experiencias lo llevarán a constituir nuevas teorías. El filósofo se coloca de golpe en el plano conceptual, y por eso la ingenuidad del racionalismo consistió en hipostasiar la idea de la verdad en el sistema total de una ciencia supuestamente acabada. Esto significaba olvidar la condición original del trabajo científico.

El mérito del kantismo fue haber recordado el sentido efectivo, trascendental, de las operaciones predicativas. El simple concepto nos permite "pensar", no conocer, porque un conocimiento sólo es posible dentro de la experiencia. Parece entonces que la crítica debiera comenzar por definir en sí mismo al mundo de la percepción ingenua, ya que él funda necesariamente el valor de toda predicación. La *Analítica Trascendental* se encuentra precedida de la Estética, que establece las condiciones de una intuición posible para nosotros: el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Desde el comienzo de la *Analítica*, la distinción entre la intuición, y el concepto plantea el problema de su necesario acuerdo:

> "Porque podrían darse fenómenos que el entendimiento no encontrase del todo conformes a las condiciones de su unidad... No por eso dejarán de ser objetos de nuestra intuición, porque la intuición no tiene necesidad de ninguna manera de las funciones del pensamiento."

El problema así claramente planteado habría podido recibir una auténtica solución mediante el análisis del acto que, constituyendo el concepto sobre la intuición, explícita, en el ámbito universal, la *verdad* del mundo de la vida, sin hacerle perder por eso su originalidad, ya que toda la *verdad* del sistema de la ciencia remite a la posibilidad de una *verificación* en la experiencia. Pero una marcha de esta naturaleza supone una reforma radical de la noción de objeto. Las realidades dadas en la percepción exigían en su singularidad irreductible una relación esencial con el acto efectivo que las percibe. No se trata de una relación explicable por la inserción de la subjetividad psicológica en el mundo del objeto. El sentido de realidad de lo real implica la actualidad, de la conciencia perceptiva, como conciencia *constituyente.*

Pero Kant, a pesar de la intuición genial que le hizo concebir la Analítica, condicionada por una Estética, quedó no obstante prisionero de la noción clásica de objetividad. El objeto, concebido sobre el modelo del objeto del juicio, se pone como esencialmente independiente de la singularidad del sujeto efectivo. Dado que los fenómenos no existen en sí, sino que son “representaciones”, la objetividad sólo puede definirse por la necesidad de la síntesis que; al cumplirse según reglas universales, escapa a la “subjetividad” de las conciencias singulares. Por lo tanto, la misma percepción se funda en el concepto con el riesgo de no tener objeto, porque “ese objeto no es más que aquello de lo que el concepto expresa tal necesidad de síntesis”. El concepto designa, precisamente, el conjunto de las reglas por las cuales la representación adquiere un valor *objetivo.*

> “Concebimos un triángulo en calidad de objeto, cuando tenemos conciencia de la reunión de tres líneas rectas según la regla que dice que tal intuición siempre puede ser representada.”

El acuerdo de la sensibilidad con el entendimiento, podía pues deducirse con una necesidad analítica. Al definir la objetividad del objeto mismo de la percepción y siendo las categorías los “conceptos de un objeto en general” se infiere claramente que toda percepción, en tanto percepción de un objeto, debe ser conforme a las categorías. Resultaría difícil no. admitir el rigor lógico de tales pasos. Pero su misma elegancia debió traer sospechas sobre su legitimidad. ¿Cómo ha sido posible obtener por un método *analítico* un resultado manifiestamente sintético? El análisis del contenido del concepto sólo tiene valor si el concepto ha sido entendido desde el principio de manera adecuada. Las consecuencias inmediatas de la doctrina demuestran que tal no es el caso en el kantismo.

No insistiremos sobre las inextricables dificultades que presenta la relación de la *Estética* y la *Analítica* cuando el espacio y el tiempo después de haber sido presentados como formas independientes, dadas en la intuición pura, aparecen repentinamente como resultado de las determinaciones que se efectúan siguiendo la unidad del entendimiento. La distinción extravagante de “forma de la intuición” y de “intuición formal”, en la célebre nota al parágrafo 26 de la Deducción, es testimonio cierto de la incoherencia del proceso.

> “El espacio representado como *objeto,* (esto es realmente necesario en geometría) contiene más que una simple forma de la intuición, a saber la *síntesis* en una representacíón de la diversidad de lo dado según la forma de la sensibilidad, de manera que la *forma de la intuición* da simplemente lo diverso y la *intuición* formal la unidad de la representación.”

Lo que resulta de las definiciones kantianas más elementales es que esta unidad remite al entendimiento, y el mismo Kant precisa que “la unidad supone una síntesis que no pertenece a los sentidos”. Sin embargo, esto significaba suprimir la autonomía de la Estética y absorber todo el sentido de la objetividad en las condiciones *lógicas* del conocimiento. Entonces el filósofo se apresura a agregar, con un razonamiento sorprendente, que:

> "como por esta síntesis el espacio y el tiempo son *dados* primeramente en calidad de intuición (mientras que el entendimiento determina la sensibilidad), la unidad de esta intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo y no al entendimiento”.

¡Como si el análisis trascendental no debiese remitir cada momento del conocimiento a su origen! Ya que las intuiciones formales del espacio y del tiempo son el producto de una síntesis en la que el “entendimiento determina a la sensibilidad”, no cabe ninguna duda que la *Estética* trascendental debería presentarse como una capítulo de la *Analítica* y las categorías definirían solas la estructura de la objetividad. En el desarrollo abstracto del sistema, se hallaba pues, comprometida la inspiración profunda que caracterizó la fecundidad del criticismo, es decir el sentimiento de la originalidad irreductible de la *intuición* en relación con las condiciones lógicas del *pensamiento.* Pero no entra en nuestras intenciones examinar en detalle la *“Crítica de la Razón Pura”.* Será suficiente que nos atengamos a la cosa *misma* precisando la noción de objeto.

El objeto definido como lo quiere Kant, por su concepto, será un objeto *ideal* y no un objeto sensible. Se trata, pues, de dar las reglas según las cuales el objeto se determina en la intuición. El rigor del análisis fenomenológico permite disipar la confusión.

Para la claridad de la exposición consideremos, por ejemplo, un caso particular, el de la causalidad. Una sucesión, dice Kant, sólo tiene valor objetivo si se efectúa siguiendo reglas; porque de otro modo tendríamos en nosotros una serie subjetiva de representaciones, no un orden *en el objeto.* El principio de causalidad está implicado, en la misma noción de una sucesión, en tanto se hace objetiva, y la objetividad se define por la legalidad: “todo lo que ocurre supone algo a lo cual sucede siguiendo una regla”.

Nos preguntaremos de qué naturaleza es el objeto que se apunta. Una regla universal sólo puede definir un objeto ideal que en derecho corresponde a una infinidad de realizaciones posibles. En la caída libre de los cuerpos, cuando se dice que los espacios son proporcionales entre sí como los cuadrados de los tiempos empleados en recorrerlos, es bien claro que no se trata de los espacios y los tiempos “dados” en la experiencia. La función expresa una relación entre dos variables que se definen en el plano del concepto. El acontecimiento singular como tal no puede entrar nunca en un enunciado inteligible cuyo ser consiste en su idealidad. Sin embargo, Kant apuntaba indiscutiblemente a la realidad propiamente dicha: “lo que ocurre”, es el acontecimiento mismo, dado en una percepción efectiva.

Se dirá que la *ley de Galileo* abarca todos los casos posibles, es decir, la fórmula matemática permite calcular la totalidad de las variaciones que se pueden encontrar en lo real, mientras que el concepto aristotélico se mantenía en una generalidad abstracta, incapaz de reunir la diversidad de las cosas. A nuestro modo de ver, conviene aquí distinguir radicalmente el *objeto real,* dado en la intuición, y el *objeto ideal*, constituido por la ciencia. Cuando veo una bola deslizarse por el plano inclinado cada vez más velozmente hacia el suelo, mientras el metrónomo mide el tiempo, tengo la experiencia vivida de un *acontecimiento* que como tal no se reproducirá jamás. Pero anoto inmediatamente en mi libreta de experiencias: a tantas unidades de tiempo corresponden tantas unidades de espacio, recorrido. Este *hecho* aunque dado por la experiencia, es reproducible indefinidamente. Tan pocas dudas se me presentan, que si recomienzo la tarea, en la operación puedo perfectamente hacer variar las dimensiones a medir.

Los hechos que comprueba o calcula el sabio no son *acontecimientos* siempre únicos, sino objetos ideales definidos por conceptos y que se pueden reproducir en una infinidad de acontecimientos. La cuestión no

se reduce simplemente a decir que es imposible anotar todos los detalles de una experiencia y que la ciencia se debe contentar con abstraer ciertos aspectos de lo real. Es posible imaginar un concepto de una comprensión infinita, que abarcaría la totalidad de las determinaciones comprobables en determinada experiencia concreta: aún quedaría el carácter fundamental del concepto, es decir, que en principio podrá realizarse en una infinidad de acontecimientos. Lo propio de la esencia de lo real es presentarse a cada instante en su singularidad irreductible. En el nivel propiamente científico comporta una estructura que remite a un conjunto de predicaciones posibles. Y en la misma percepción original, no se presenta como un puro *esto,* pues tiene la individualidad del *esto* gracias a una configuración concreta que lo hace aprehensible como una unidad relativamente determinada en el horizonte del *mundo* de la vida (*Lebenswelt)*. Todas estas formas no son tomadas en la simple actualidad, siempre única, de su modo de surgir. El sentido de la realidad no podría pues reducirse a un conjunto de caracteres, por rico y unificado que fuese. Si analizando dos *acontecimientos* se encuentra el mismo contenido inteligible, se podrá decir que el mismo hecho se ha realizado dos veces en la historia, pero tal enunciación implica precisamente la distinción de los acontecimientos en los que el hecho se ha cumplido. El acontecimiento se percibe en la experiencia, el hecho se piensa con conceptos. Y si bien el concepto pretende definir el *ser* mismo del acontecimiento –lo que *es*– le queda al acontecimiento esa originalidad radical, que consiste en su *existencia* y de la que sólo se puede dar cuenta refiriéndose al acto vivido de la percepción. La singularidad del objeto real se define por la temporalidad de la conciencia en que se constituye.

Ahora es fácil comprender la ambigüedad desastrosa del enunciado clásico del principio de causalidad. Los “fenómenos” a los que pretende aplicarse pueden entenderse de dos maneras diferentes que conducen, ya a una contradicción, ya a una tautología! Si se trata de acontecimientos *reales,* el principio es evidentemente contradictorio: porque un acontecimiento no se reproduce jamás y es imposible en esas condiciones definir una regla según la cual la “misma” causa produzca siempre el “mismo” efecto. Sólo hay leyes posibles entre “hechos”. Pero entonces el principio de causalidad se vuelve *inútil.* Definiéndose el hecho por su significación conceptual, las leyes en las que interviene

no serán otra cosa que los predicados del concepto que lo constituye. Que esas leyes permanezcan constantes, es una tautología, porque la esencia del concepto es guardar eternamente sus predicados. Cuando se dice que los fenómenos se producen siguiendo leyes constantes, no puede tratarse de acontecimientos: porque el acontecimiento no se reproduce jamás y la noción misma de constancia implica el concepto de una reproducción. No menos absurdo sería enunciar el principio para los hechos, porque el hecho como significación conceptual permanece necesariamente invariable en cada una de sus realizaciones: es por tanto inútil hablar de constancia.

Sin embargo, el principio de causalidad comportaba una significación auténtica, escondida por la ambigüedad de los enunciados ordinarios. No se trata de enunciar que "lo que ocurre" supone algo a lo cual sucede siguiendo una "regla", sino que los acontecimientos pueden ser pensados por conceptos, considerados como "hechos". Tal pasaje no habría podido justificarse por medio de la prueba de segundo grado de la experiencia, donde se trataba de analizar la noción misma de objetividad para extraer de ella la regla necesaria. La "objetividad" en cuestión era la del "hecho", como significación ideal idéntica para todos. El acontecimiento es, esencialmente, para el *contemporáneo* que lo percibe. Su objetividad todavía no consiste en escapar a la *subjetividad* por la supresión de su singularidad en la universalidad de la ley: esa objetividad consiste en constituirse en la *actualidad* de una conciencia efectiva: la misma distinción implicada en el alejamiento espacial remite a esa actualidad. La cuestión es comprender *cómo esta singularidad irreductible,* surgiendo en una situación vivida, que en cuanto tal no se refiere a ninguna determinación en el mundo objetivo de la ciencia, *puede convertirse en una objetividad ideal definida por conceptos.* Este auténtico problema se encuentra pues *esbozado e inmediatamente escamoteado* en el kantismo. Toda la técnica de la *Deducción de las categorías,* que Kant no hace más que reproducir en la *Analítica de los principios*, consiste en sustituir subrepticiamente el *hecho,* objeto ideal idéntico para todos, por el *acontecimiento* esencialmente relativo a la temporalidad de la conciencia que lo percibe. La originalidad de la síntesis intuitiva se encontraba así totalmente suprimida en beneficio de la síntesis conceptual, gracias a un simple juego de definiciones. El análisis de la noción de hecho desemboca fácilmente en la de regla, porque sólo una regla puede definir un objeto

ideal. El resultado ha sido extendido al acontecimiento favorecido por la ambigüedad de la noción de objeto. Se ha podido así, por un procedimiento puramente *analítico,* justificar un sistema de juicios sintéticos y la necesidad lógica del análisis hace concluir paradojalmente en una síntesis *a priori.*

La idea original del kantismo, que consistía en disipar las fantasmagorías de la metafísica, fundando el conocimiento en las condiciones de una experiencia posible, perdía por tanto su auténtico sentido. El proyecto implicaba una descripción directa del mundo de la percepción –en lenguaje husserliano, del *mundo de la vida.*[95] La "Crítica de la Razón Pura" sustituye, constantemente, el análisis del juicio por el de la percepción, para extender inmediatamente a éste los resultados obtenidos en aquél. La significación del sistema en su conjunto deviene así ininteligible. Siendo, según Kant, el objeto de la percepción percibido como "determinado", es decir "determinado en relación a las funciones lógicas del juicio", resulta claro que el sentido de la objetividad consistirá en las formas de la predicación, y el papel propio de la intuición se reducirá, de hecho, a proveer una diversidad al entendimiento para permitirle particularizar sus leyes. La necesidad de la experiencia no deriva, pues, de la estructura misma del conocimiento sino de una debilidad del espíritu humano. Una ciencia acabada debiera implicar todo lo diverso en sí misma, y entonces el recurso a la intuición sería completamente inútil: sin duda la hipótesis es irrealizable, pero es un problema de derecho y no de hecho.

La exigencia de una referencia a la sensibilidad implicaba originalmente intenciones más profundas. No se trata simplemente de proveer un elemento diverso al conocimiento, sino de darle su *sentido* de conocimiento, como *conocimiento de las cosas.* El defecto principal del puro concepto no reside meramente en su pobreza, sino más bien en su irrealidad: porque la plenitud más rica que se quiera no conseguirá hacerlo pasar a la existencia. La crítica del argumento ontológico no tendría ninguna significación si el entendimiento tuviera que buscar en la experiencia una simple diversidad. Porque el ser que posee la totalidad de la diversidad –*ens realissimum*– no por eso sale de la idealidad del concepto. El trabajo del conocimiento efectivo no consiste en particularizar la categoría sino en relacionarla con un *existente.*

[95] La fenomenología del mundo de la vida tomará justamente, el nombre de *Estética trascendental* (*Formale und transzendentale Logik,* pág. 256).

La idea crítica no ha encontrado una realización adecuada en el *sistema kantiano* y esto aparece con evidencia en la paradoja que sostiene que la solidaridad *necesaria* de la sensibilidad y del entendimiento en el movimiento del conocimiento resulta en definitiva de una doble *contingencia:* a saber, el carácter ciego de *nuestra* sensibilidad y el carácter puramente discursivo de *nuestro* entendimiento, determinaciones que han sido planteadas de modo tan arbitrario que nada justificaría descartar la hipótesis de un entendimiento intuitivo. En estas condiciones, la deducción de las categorías permanecía en el plano puramente formal de la noción de objeto y no era capaz de fundar un *acuerdo material* entre el entendimiento y los datos efectivos de la sensibilidad para poder garantizar la posibilidad *real* de un sistema de leyes particulares de la naturaleza: esto se debe a que la construcción había tomado su punto de partida en dos términos abstractos, cuya armonía, afirmada como necesaria, tenía que aparecer siempre como completamente inexplicable. Con la “Crítica del Juicio”, no hay más recurso que acudir a la finalidad. Pero el problema ha sido planteado porque se desprendieron artificialmente, por el análisis filosófico, dos momentos de una única y misma dialéctica vivida en el trabajo de la ciencia. Su unión no podía realizarse más que en forma de una restricción perfectamente arbitraria. De hecho, la limitación del conocimiento al dominio de la experiencia no se funda en una disposición contingente de nuestro espíritu: por el contrario, expresa la esencia misma de la categoría cuyo cabal *sentido* consiste en el acto efectivo que constituye el objeto científico, como unidad ideal de determinaciones necesarias. Este acto se cumple, necesariamente, sobre el fundamento sensible y esto pertenece a su efectividad como tal. La categoría tomada “aparte”, en el plano del puro concepto, se revela inconscientemente carente de *significación.* Cuando el autor define la categoría como el concepto de la síntesis, no se debe interpretar que existe en el espíritu desde toda la eternidad y que en la experiencia encuentra una ocasión para manifestarse. La pureza de la categoría no le pertenece de hecho a la experiencia más que como producto de la reflexión filosófica y ésta presupone necesariamente el acto concreto que es efectivamente aprehendido en la conciencia vivida de sí. La restricción del entendimiento a un uso simplemente empírico no es pues una limitación arbitraria, impuesta por la necesidad de aplicarse a un *dato,* que para el conocimiento humano tiene que ser un dato *sensible:* resulta

simplemente de la significación de la categoría como abstracción filosófica, tomada en el acto que constituye el mundo –no un mundo en general, sino este mundo de la experiencia efectiva–. El concepto de la unidad formal remite a la conciencia vivida de sí, donde el yo se revela a sí mismo en su actualidad *trascendental.* Tal actualidad, como actualidad determinante, no *determinada*, escapa a todas las formas de la objetividad: se impone en la irreductibilidad de un *yo soy.* "El *yo pienso* expresa el acto que determina mi existencia", dice el texto de la *Deducción.* En este acto, "tengo conciencia de mí mismo... no tal como me aparezco, ni como soy en mí mismo, sino que solamente tengo conciencia que *yo soy".*

Esta pura vivencia de la existencia espiritual, en su acto de constitución, no podía encontrar ningún concepto adecuado en el sistema kantiano. Al considerar la "*Crítica*" como único modo de conocimiento, el conocimiento del objeto físico, el yo originario revelado en la conciencia de sí tenía que definirse lógicamente como un incognoscible.

> "La conciencia de sí no es aún un conocimiento de sí... Yo existo simplemente como una inteligencia que tiene meramente conciencia de su poder de síntesis."

Sin embargo se admitía que ese *incognoscible* no es totalmente desconocido, ya que se tiene constantemente conciencia en lo profundo de uno mismo, y esta conciencia sirve de clave vital de la "Crítica" entera. Se la define por una especie de contradicción que hace imposible su conocimiento. Como todo conocimiento implica la unión del concepto y de la intuición, el "yo pienso" será *pensamiento sin intuición o intuición sin concepto.* "Esta *representación* es un *pensamiento* y no una *intuición"* y Kant agrega en la *Analítica de los principios*:

> "La conciencia de mí mismo en la representación: Yo, no es de ningún modo una intuición, sino simplemente una representación *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante."

Pero todos conocen la célebre nota de la 2ª edición de los *Paralogismos:* "el 'yo pienso' es una proposición empírica y encierra la proposición 'yo existo'... Ella expresa una intuición empírica indeterminada". El texto nos parece perfectamente claro. Se trata de esa *experiencia trascendental* en la que el yo determinante se da a sí mismo, sin encontrarse por eso

determinado: al situar la Analítica toda determinación bajo la jurisdicción de las categorías –que son las categorías del objeto físico–, el acto de constitución que les escapa sólo puede ser alcanzado en una intuición indeterminada. Por eso la conciencia trascendental concreta, que más tarde tematizará la fenomenología de manera sistemática, sólo podía definirse en Kant en el plano irracional de una *pura existencia.*

> "Una percepción indeterminada, –precisa la nota que acabamos de citar–, significa aquí, algo real que es dado por el pensamiento en general y no como fenómeno ni como cosa en sí, sino como algo que existe de hecho y que se designa en la proposición "yo pienso".

El "yo pienso" designa esa conciencia actual de sí, que inspira el movimiento general de la "Crítica", pensamiento sin intuición o intuición sin concepto, sin poder insertarse plenamente en la estructura: la pureza del sistema debió preservarse por un conjunto de interdicciones. Ese método se comprende fácilmente por la posición polémica del kantismo. Contra las falsas objeciones de la metafísica tradicional, había que negar radicalmente la posibilidad de transformar la *conciencia de sí* en un *conocimiento de sí,* ya que toda tentativa de *conocer* el acto de constitución como tal se arriesgaba a convertirlo en una "cosa". La doctrina capital de la idealidad del tiempo era la llave maestra que debía justificar esta negación. Al suponer todo conocimiento una intuición y al presentarse la intuición de la conciencia en forma temporal, la idealidad de esta forma permitía considerar la vivencia como un simple fenómeno del dominio de la *psicología.*

Pero bástenos con destacar que ese tiempo ha sido de antemano espacializado completamente, y que se niega su realidad justamente teniendo en cuenta esas propiedades sacadas del espacio, dice un texto de la *Segunda Deducción:*

> "desde el momento que no podemos representarnos el tiempo, que no es un objeto de intuición externa, más que en la forma de una línea en tanto nosotros la trazamos y que en ese modo de exposición no podríamos jamás reconocer la unidad de su dimensión: de lo que las cosas exteriores nos presentan de cambiantes, sacamos siempre la determinación de la longitud del tiempo o de los lugares en el tiempo por medio de todas las

> percepciones interiores y en consecuencia debemos ordenar en el tiempo como fenómenos las determinaciones del sentido íntimo, exactamente del mismo modo .que ordenamos en el espacio las de los sentidos externos; desde el momento que admitimos que estos últimos nos hacen conocer objetos (*Objekte*) que nos afectan desde afuera, debemos inferir entonces que el sentido interno nos provee de nosotros mismos una intuición, conforme a la manera en que somos interiormente afectados por *nosotros mismos,* es decir, que en lo que concierne a la intuición interna conocemos nuestro propio sujeto como fenómeno y no como es en sí."

Ha sido pues posible poner al yo determinante "fuera del tiempo", porque el tiempo se ha concebido según las categorías del objeto externo. Ese resultado no excluye sino que implica la noción de una *temporalidad constituyente.*

Es fácil convencerse de lo dicho, examinando la doctrina de las Antinomias. Considerada en sus apariencias, la *Antitética* de la razón pura encuentra su solución en la distinción de los objetos en fenómenos y noúmenos, distinción fundada en la teoría de la idealidad del tiempo. La oposición dialéctica resulta del tratamiento de los fenómenos como cosas en sí, lo que lleva a pensar las síntesis constitutivas como totalidades finitas e infinitas; pero la reflexión crítica descubre que esas síntesis obran solamente sobre fenómenos y deben ser tomadas siempre en su cumplimiento efectivo, siempre inconcluso: este inacabamiento define las síntesis en su sentido de verdad, porque como deben permanecer siempre en lo finito exigen constantemente un sobrepasamiento infinito. Esa solución tendrá pues sentido si el acto de constitución es él mismo temporal. No se trata simplemente de una apariencia debida a la inserción en la forma del sentido íntimo. Porque si el acto fuese en sí intemporal, podría ser pensado como acabado, aunque casi siempre se dé a sí mismo como una forma inacabada: pero tal concepto es contradictorio. El inacabamiento no caracteriza simplemente a la conciencia psicológica dada en el sentido íntimo, sino también a la conciencia trascendental en ,su función constituyente: el mundo no es ni finito ni infinito, porque toda afirmación sobre su grandor sólo tiene sentido referido al cumplimiento efectivo de la síntesis de sus partes, la que permanece siempre incompleta. La solución de las Antinomias, por lo menos de las Antinomias

matemáticas, reposa no sobre la realidad del "tiempo", sino sobre la temporalidad; sobre el acto inacabado que constituye el mundo permite juntar a los adversarios en mutua presencia. Afirmar que no hay que considerar los fenómenos como cosas en sí, significa que el trabajo de constitución no debe tomarse en la abstracción de su estructura apriórica sino en la efectividad de su cumplimiento.

Tal era la inspiración de la "Crítica" en su tema fundamental. Se trataba de refutar las pretensiones del dogmatismo mostrando el carácter *regulador,* no constitutivo, de las Ideas de la razón. Los conceptos de la metafísica clásica sólo tienen sentido como reglas del entendimiento en la constitución de la experiencia: realizarlos era pues un trabajo efectivo que les daba una razón de ser. Toda la crítica del racionalismo dogmático trataba de poner en evidencia la necesidad de una efectuación concreta, siempre incompleta y que hay que proseguir continuamente. La limitación del uso de las categorías a los datos de la intuición no es una imposición arbitraria, sino más bien una manera de definir la autenticidad del acto de constitución, en tanto existe como tal en su cumplimiento vivido. Las formas a priori de la sensibilidad son un aspecto de ese cumplimiento y el idealismo trascendental que de allí se deduce permite rechazar la tentación de considerar la verdad como algo acabado, para dedicarse al trabajo efectivo de constitución.

La interpretación que acabamos de indicar para la filosofía especulativa de Kant puede parecer difícil de sostener para su filosofía práctica. Porque en ella ya no se trata de retener a la razón en los límites de la experiencia, sino hacerle sobrepasar esos límites prohibiéndole todo móvil sensible: la razón, como práctica, tiene su valor en su uso *puro*. El análisis de la conciencia moral, según la conclusión de los *"Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres"*, desemboca en "un mundo inteligible, como sistema total de los seres razonables como cosas en sí". El acto moral, como acto libre, se cumple en lo intemporal, si bien nosotros lo intuimos como fenómeno en el tiempo. Su racionalidad no nos es dada en sí misma, sino indirectamente, por la forma de la máxima de nuestra conducta en tanto ella puede erigirse en ley universal.

Si se sacan las últimas consecuencias a la lógica de los conceptos, se podrá decir que toda la realidad de la vida moral consiste en un acto cumplido desde toda la eternidad en un más allá incognoscible y que nuestra experiencia en este mundo no hace más que desenvolver en

una forma temporal. La absurdidad de tal conclusión nos exige no atenernos a una interpretación tan literal. La filosofía práctica de Kant no consiste en ubicar la moralidad en un *en* sí inaccesible de un mundo noumenal, sino en referir a cada uno a la realidad de su existencia en la tierra, en tanto comporta por su misma actualidad un sentido de verdad. La ley práctica no es una forma abstracta que habría que imponer desde afuera a la máxima del querer, sino la expresión de la intención moral en su intimidad vivida: el acto moralmente bueno no es el acto conforme *al* deber, sino el acto hecho *por deber*. Esa intención implica la actualidad de su vivencia y la negativa de Kant de situar la libertad en los fenómenos del sentido interno trataba precisamente de asegurar la pureza de la conciencia de sí, en un acto que sólo existe en su efectuación. El concepto de intención escapa a la psicología no porque designe un más allá incognoscible, sino porque ninguna entidad psicológica puede sustituir el esfuerzo moral, que se conoce cumpliéndose.

Por su sentido profundo, el formalismo remite a una conciencia en acto. Interpretando a la letra la teoría del carácter inteligible, conduciría a la negación de todo progreso moral. El concepto kantiano de la moralidad exige ese progreso, se trataba pues ele precisar su auténtico sentido, es decir que el esfuerzo moral no tiende simplemente a una conformidad mayor de la conducta con la ley, sino la reversión radical del fundamento mismo de las máximas de la voluntad. Que el *devenir* de la moralidad posee como tal un *carácter inteligible,* es la prueba decisiva de que la doctrina del nóumeno no se refería a una eternidad inmóvil, sino simplemente a la profundidad de la conciencia de sí.

> "Llegar a ser un hombre bueno, no sólo legalmente sino moralmente, es decir virtuoso según el carácter inteligible (*virtus noumenon)* no puede resultar de una *reforma* sucesiva mientras permanezca impuro el fundamento de las máximas, sino únicamente de una revolución en la mentalidad del hombre sólo por una especie de regeneración puede devenir un hombre nuevo, en cierto modo por una creación nueva y un cambio de su corazón."[96]

[96] *La religión en los límites de la simple razón*, primera parte. Observación general.

Una filosofía se puede tomar ya en sus conceptos, ya en su intuición. Los conceptos de Kant designan las condiciones de posibilidad del objeto, tales como se desprenden del análisis de los juicios que lo determinan en el triple plano teórico, práctico y estético. La filosofía trascendental parece así presentarse como el sistema de las estructuras formales que definen la objetividad en sus diferentes dominios. Pero el análisis tema valor efectivo, porque fue elaborado sobre los fundamentos de la conciencia vivida de sí en el movimiento concreto del acto que constituye el mundo. Sólo la referencia a este movimiento permitió eliminar la realización abusiva de los conceptos racionales en la metafísica dogmática. Por tanto podemos decir que la intención del criticismo apuntaba a esta *experiencia trascendental* en que la conciencia constituyente se da a sí misma, en una evidencia fenomenológica. Pero esta inspiración se traduce en el sistema sólo negativa y contradictoriamente, ya que el yo pierde esa actualidad que le da todo su sentido. La reducción fenomenológica, tematizando el dominio trascendental en forma de una subjetividad concreta, realiza auténticamente la significación original del idealismo kantiano, sin recaer en el psicologismo.

Capítulo III
LOS PROBLEMAS DE LA RAZÓN

13.– EVIDENCIA Y VERDAD

Hasta aquí, hemos llegado a explicitaciones en un plano estrictamente formal. Ello nos ha permitido librarnos de las tentaciones constructivistas: falta someter el dominio trascendental al análisis positivo. Allí comienza el trabajo fenomenológico con sus efectivas dificultades. No se trata simplemente de encontrar los conceptos que permitan dominar el flujo heracliteano de la subjetividad vivida; aún falta demostrar el valor constitutivo del Ego concreto, en tanto funda de manera última la objetividad de! objeto. En otros términos, la descripción fenomenológica, por su misma fidelidad al dato vivido, debe elaborar la solución auténtica de los problemas de la *razón.* Conviene no comprender por esto solamente los problemas tradicionales abarcados con el título de “teoría del conocimiento”.

La fenomenología de la razón se extiende a todos los dominios del ser: se refiere a todo el sentido de la vida vivida, a todo derecho de la conciencia a ponerse como verdadera *para vivir en razón y en verdad*. Toda experiencia predicativa o antepredicativa, toda intuición de valores o de fines, suponen pretensiones que deben ser criticadas y legitimadas en los límites de su significación efectiva. Una crítica de este género no puede proceder siguiendo categorías abstractas: debe realizarse a través de la misma exactitud del análisis en que la presencia de la conciencia para ella misma es la garantía de su sentido de verdad. Se trata de .una *crítica general de la evidencia* como vivencia de la verdad.

Así concebido el proyecto de la fenomenología, ahora debe justificarse en su contenido. ¿Cómo fundar la verdad sobre la evidencia, cuando su misma noción parece excluir toda posibilidad de mediación y por tanto de demostración racional? La realidad del objeto quedaría referida a un dato irreductible, que solo tendría la garantía de una certeza íntima de la que cada uno sería juez por sí mismo.

La respuesta de Husserl es perfectamente clara. Las dificultades provienen de que se ha tomado la evidencia por una especie de sentimiento interior, que nos advertiría misteriosamente del acuerdo de algunas de nuestras representaciones con el objeto: es claro que tal criterio sería impensable; nada en el concepto de un sentimiento de esta naturaleza podría impedir que lo acompañaran ideas falsas, de las que la experiencia, por otra parte, sería suficiente para advertirnos. Pero, justamente, *la evidencia no es un sentimiento*. La evidencia:

> “no es una guía psíquica, que se adosaría al juicio, para advertirnos con una voz misteriosa venida de un mundo mejor: ¡he aquí la verdad! Como si esa voz tuviese algo que comunicarnos, a nosotros, espíritus libres, sin necesidad de mostrar los títulos que fundarían su derecho”.[97]

De hecho, la evidencia no se define por su contenido "real", sino por su significación intencional; es el modo originario de la intencionalidad, *el momento privilegiado en q*ue se presenta *la cosa misma,* aquello de lo que se habla y de lo que no se puede dudar, porque todo discurso remite a esa presencia.

Supongamos que me pregunto si la persona que he visto ayer tiene los ojos claros u oscuros: no habrá otra solución posible que tratar de volver a ver esa persona, o interrogar a las gentes que tengan de ella un recuerdo preciso, o hacer yo mismo un esfuerzo de memoria. En estos dos últimos casos, yo me refiero a una percepción anterior que aún se encuentra presente en mí o en otros, Todo el sentido de la cuestión se refiere a evidencias de esta clase y las dudas aparecen porque se está lejos del objeto aludido, mientras que todos los problemas que se plantean se reducen a preguntarse simplemente cómo serían los ojos de esa persona si estuviera presente en “carne y hueso”. La evidencia, más precisamente la evidencia perceptiva, es el modo originario al que remiten todos los otros modos de la intencionalidad que mentan de modo más o menos oscuro o vacío eso mismo que sé da plenamente en la intuición.

Debe notarse que el esquema qué acabamos de indicar sobre el ejemplo elemental de la percepción sensible tiene un alcance absolutamente universal. Así, pues, un teorema de la geometría puede ser objeto de una intuición confusa o de una representación ciega o

[97] *Ideen,* pág. 300.

simbólica. El primer caso se cumple cuando recuerdo oscuramente la demostración o cuando ignorándola adivino su estructura general en un sentimiento más o menos confuso. El segundo caso se produce cuando tengo una comprensión puramente verbal o no tengo la menor idea de los pasos a seguir. Entonces aparece la duda. La única alternativa que se presenta es practicar un examen preciso, en que el teorema se presenta en la plenitud de su ser, efectuando las operaciones que demuestran la verdad. La noción de intuición no excluye la mediación: los contenidos predicativos tienen la característica particular de que pueden ser dados a la intuición por medio de las síntesis operatorias del juicio y del razonamiento. Cuando estas síntesis se cumplen con precisión en la actualidad de la vivencia, tenemos la evidencia originaria, la percepción del teorema. La evidencia es no-originaria cuando la demostración está aún presente en un recuerdo claro y distinto, si bien no se lo toma en su detalle, o como cuando se sigue una exposición que se comprende perfectamente aunque no se repite efectivamente en sí misma. La evidencia matemática se da pues en evidencias de este tipo: en ellas se encuentra la solución de todos los problemas concebibles.

Se puede retomar el mismo análisis en los dominios del sentimiento y de la acción. La verdad del. amor se define por una “experiencia” en la que el objeto se revela como evidentemente amable. La evidencia es originaria o perceptiva, cuando surge en la frescura del primer descubrimiento o se renueva en la presencia de la persona amada. Todavía hay evidencia, aunque no originaria, cuando el amor vive del recuerdo *siempre presente* de la impresión que lo ha hecho nacer, o cuando el sentimiento es motivado indirectamente, por .ejemplo: amar a una persona por *el amor de otra*. La duda aparece cuando el sentimiento es confuso o cuando el alejamiento o el hábito han debilitado el recuerdo de la *percepción* originaria: en todos esos casos aún hay intuición, pero no es *evidente.* Por último el amor será puramente verbal o simbólico, cuando se construye en razón del deber, o del interés, o también por imitación, o por juego mundano: aquí se encuentran referidos los mismos valores, pero la conciencia no toma ningún contenido efectivo, aunque sea en forma de una intuición confusa y oscura. Naturalmente, a medida que se aleja de la evidencia originaria aumentan las posibilidades de error y se multiplican. El amor puede demostrarse como falso, en una experiencia en la que el objeto

que se creía amar se revela como odiable. En el dominio de la acción, la verdad se define por la *evidencia práctica*, en la que se revela una vocación, o un deber que no se puede eludir. Aquí el remitir a la vivencia no implica ningún "subjetivismo psicológico". Un fin tiene valor, efectivo en la medida en que es percibido en la experiencia de la *praxis:* las dudas surgen precisamente cuando la acción se guía por recuerdos; confusos, o por una comprensión puramente verbal de las reglas cuya significación no se ha comprobado.

Tales son los modos fundamentales de la intencionalidad: evidencia originaria ("percepción" o "experiencia" en sentido amplio) –evidencia no-originaria o derivada, por el recuerdo claro o la comprensión de otro–, intuición confusa –representación vacía o simbólica. Estos modos que implican la posición del objeto como existente, se duplican en los correspondientes modos imaginarios.

En lugar de efectuar la demostración que me permite obtener la percepción de un teorema, yo puedo contentarme con *imaginarla*, representándome el proceso que podría seguir de acuerdo con lo que conozco de la estructura general del dominio matemático. De hecho, todo descubrimiento especulativo es imaginado antes de ser efectivamente verificado (*"percibido")*. Esa conciencia se funda en los recuerdos claros, los que a su vez podrán ser imaginados: así puedo suponer que ya he efectuado ciertas demostraciones y sobre el fundamento de estos recuerdos imaginarios puedo esbozar, siempre en la imaginación, estructuras nuevas. También puedo ejercitarme en imaginar una intuición confusa o una representación simbólica. Será fácil encontrar ejemplos correspondientes en el dominio de los valores y los fines. Nosotros mismos, en los análisis que preceden, no hemos realmente vivido las intencionalidades que hemos descriptor nos hemos contentado con *imaginarlas.*

Resulta claro que .la imaginación toma todo su sentido de «las conciencias théticas de las que es imaginación. Esta, por su parte, poniendo la existencia del objeto, se refiere necesariamente a la evidencia en la que el objeto es alcanzado en su misma presencia. No podría dar una definición particular, pero menta el objeto, *tal como se revelaría si el mismo se mostrara.*

Todos los modos de la conciencia de referirse al objeto remiten unánimemente a la evidencia como al *modo originario,* del que ellas no son más que *modificaciones intencionales:* esa misma referencia constituye el sentido de su ser.

> "Lo propio de la modificación intencional es, ele una manera completamente general, implicar en *sí misma* un reenvío a lo no modificado."[98]

La evidencia no es pues un simple "dato" injustificado e injustificable: ella realiza en sí el *sentido* de toda justificación posible. Se justifica por el movimiento mismo de la vida constituyente, en tanto consiste en volver constantemente de lo modificado a lo originario. Las disputas y los problemas que aparecen cuando se *habla de la cosa,* representándosela de un modo más o menos lejano, no tienen otra significación que remitir a la evidencia; lo que era oscuramente sentido o "simplemente mentado", entonces se presenta en la plenitud de *sí.* En pocas palabras, el mismo error da testimonio de la verdad, porque la oscuridad que engendra implica en su sentido constitutivo la marcha que la debe disipar. Todo el ser de la conciencia consiste en una aspiración hacia la evidencia, en la que se suprime realizándose: *falsum index sui et veri.*

14.– EL PROBLEMA DEL ERROR

Resultaba relativamente fácil legitimar la noción de evidencia, oponiéndola a las conciencias inauténticas, como modo originario de la intencionalidad. Se plantea un problema más delicado si se examina el caso en que el error se produce en la misma evidencia y no por una simple confusión intrínseca. En este punto el método fenomenológico demuestra su eficacia: ya que la evidencia no es un dato pasivo sino un momento privilegiado en el devenir de la vida constituyente, no será capaz de garantizar en forma definitiva las verdades que revela. Por el contrario su propiedad esencial es poder confirmarse y corregirse. No se alcanzaría jamás la evidencia si fuera necesario afirmar lo absoluto de una *verdad en sí* El mérito de la fenomenología es haber disipado todo prejuicio a este respecto.[99]

[98] *Formale und transzendentale Logik,* pág. 276.
[99] *Formale und transzendentale Logik,* § 105-106.

Cuando percibo un objeto, puedo afirmar con certeza las propiedades que aprehendo: su realidad consiste en darse de esa manera. Pero en el curso de mi experiencia se revela que mi percepción era falsa; por ejemplo, he creído ver un hombre donde sólo había un maniquí. Tal descubrimiento no disminuye de ninguna manera la evidencia de la percepción como tal: porque precisamente afirmo y corrijo mis percepciones anteriores sobre una percepción actual. No implica ninguna contradicción que una fuerza sea vencida por otra fuerza mayor, sino que ello se desprende de la noción misma de fuerza.

La observación que acabamos de hacer tiene un alcance general. La posibilidad de error se limita al caso de la percepción sensible. El derecho de la evidencia es el derecho de la actualidad como tal: a cada instante se desplaza una nueva evidencia y cada evidencia mantiene ese privilegio en los límites de su vivencia efectiva, Es por eso que es propio de su *sentido* el poder ser demostrada como falsa cuando ya ha dejado de ser actual. Esto vale para cada evidencia o para cada "experiencia" en el sentido amplio del término.

> "Aún una evidencia que se da como apodíctica puede revelarse como una ilusión, pero esto supone que una evidencia del mismo tipo la puede hacer 'estallar'."[100]

Como las proposiciones filosóficas se sitúan siempre en el plano de lo necesario, es lícito afirmar que la filosofía, en la medida que es *verdadera*$_3$ reposa sobre evidencias apodícticas. Eso no impide que las diversas doctrinas se contradigan y se rectifiquen, sin que por ello su valor filosófico sea contestable. La evolución del pensamiento de Husserl nos brinda a este respecto un buen ejemplo.

Las *"Investigaciones Lógicas"* habían demostrado, con toda la claridad deseable, que la verdad posee un ser ideal, radicalmente independiente de las vivencias que nos llevan a ella: esto caracteriza su *esencia* misma, sin la cual sería totalmente inconcebible. Ahora bien, esta proposición, que puede verificarse como evidencia apodíctica, se revelará como falsa, al menos en lo que se refiere a su exclusividad, cuando el análisis trascendental haya demostrado con una apodicticidad mayor que la esencia de toda verdad se constituye en el puro devenir de la subjetividad concreta. La verdad no es un *en sí,* sino el producto del acto efectivo que la engendra en el flujo absoluto de la vida trascendental. Sin embargo, las formaciones ideales así constituidas

[100] *Ibídem*, § 58, pág. 140.

son propuestas como eternas y universales, de manera que la primera proposición al suprimirse en la segunda proposición realiza su auténtica significación. La misma experiencia trascendental que aparece después de la reducción como la forma suprema de la apodicticidad, es susceptible de ser corregida y revisada en cada instante, Se descubren nuevos aspectos que trastornan la significación de las evidencias anteriores. Así pues, la estructura *genética* del Ego, tal como aparece en los escritos del último período,[101] contradice la posición inicial de las "Ideas", para las que significa el polo idéntico de las vivencias de la inmanencia pura. Pero estas sucesivas, mudanzas de la doctrina no disminuyen el valor apodíctico de la *experiencia fenomenológica;* por el contrario implican la evidencia absoluta en la actualidad de su cumplimiento.

El pensamiento clásico, al interpretar la verdad como un *en* sí inmutable, se veda la comprensión del movimiento del conocimiento efectivo. Si el objeto se considera un absoluto, no podrá haber término medio entre el saber y la ilusión. O bien la conciencia sólo existe en su vivencia efectiva, y entonces sus errores de hecho la denuncian como puramente psicológica, siendo imposible el conocimiento. O más bien se reconocerá que la naturaleza del pensamiento es ser *pensamiento del ser,* y se habrá justificado plenamente el saber, pero en cambio será inexplicable el error que consistiría en poner la nada como ser, pero que al no ser nada ni siquiera podría ser concebido. En el horizonte de los conceptos clásicos se imponía la disyuntiva: el saber es absoluto o no lo es. Esta concepción estaba de espaldas a la experiencia del conocimiento efectivo, que se muestra como un perpetuo devenir cuya verdad no es suprimida sino realizada en la misma relatividad de sus momentos.

La dificultad surgió en los comienzos de la especulación filosófica, cuando la constitución de la idea de verdad como absoluta hizo aparecer el error como impensable; es sabido cómo, Platón después de haber hecho del ser el objeto único, de la contemplación del filósofo, tuvo que afirmar la existencia del no-ser para justificar el ser mismo del error. Una fórmula de ese tipo permitía enunciar el problema, pero no

[101] La concepción de la *Weltkonstitution* como génesis trascendental encuentra su origen en las investigaciones de "lógica genética" que son el tema de numerosos inéditos a partir de 1919, y que Landgrebe ha resumido en *Erfahntng und Urteil.* La teoría general de la génesis está esbozada en *Formale and transzendentale Logik* (1929) y en las *Méditations cartésiennes,* editadas en la misma época (*Cfr*. 4° Meditación).

resolverlo. Porque el no-ser era aceptado como *no-ser* es decir “lo otro que el ser”: *es* lo que el objeto *no es* y puede ser atribuido al objeto *como lo que ese objeto no es.* Pero entonces no se ve cómo podría confundirse con el ser; lo que define precisamente el hecho del error dice: equivocarse no significa atribuir al objeto su no-ser como no-ser sino en calidad de ser. Si Thetetes está sentado, el acto de volar será parte de lo que él no es, en otros términos, de su no-ser. Pero habiéndose comprendido el no-ser como no-ser, la teoría explica bien que se pueda decir Thetetes no vuela, pero en modo alguno puede comprender cómo ese no-ser ha podido afirmarse como ser en la proposición: *Thetetes vuela.*

La existencia del ser como no-ser o “lo otro que el ser”, no ofrece dificultad. La cuestión consiste en dar cuenta de cómo la apariencia lo presenta en forma de ser. El análisis platónico al quedar en el plano del objeto no pudo aportar ninguna aclaración al problema. Porque del objeto sólo se podía decir que es lo que es y que no es lo que no es: en cambio el sofista pretende que es lo que no es. El error remite a las intenciones. de la conciencia y a esto llega Platón en la célebre metáfora del. palomar. Pero esa cuestión, no podía ser expresada en conceptos, en el cuadro objetivista de la filosofía de las Ideas. Con Descartes, el pensamiento moderno resuelve el problema pasando al plano propiamente subjetivo, por medio de la noción de un puro querer que puede decidir en ausencia de un pensamiento claro y distinto. Si me atengo a mis percepciones efectivas, podré encontrar saber e ignorancia, pero nada que me permita colocar mi ignorancia como saber. El acto de posición es pues independiente de la percepción y se refiere necesariamente a una *libertad.* Por tanto el error es una falta y será suficiente hacer buen uso de su libre arbitrio y tratar de no sobrepasar en el juicio el dato efectivamente percibido, para estar seguro de no equivocarse. Pero si la libertad se da una regla, entonces ya no puede ella misma definirse por lo arbitrario puro. Precisamente, Descartes admite que:

> “a fin de que yo sea libre, no es necesario que yo sea indiferente a elegir uno u otro de dos contrarios; cuanto más me acerco a uno de ellos tanto más libre hago mi elección, ya sea que conozca con evidencia que el bien y el mal se reencuentran, ya sea que piense que Dios dispone así en el interior de mi pensamiento...”

Porque si yo conociera siempre lo que es *verdadero* y lo que es *bueno*, jamás tendría que deliberar qué juicio y qué elección debo cumplir; sin ser jamás indiferente sería enteramente libre. Hay por lo menos un caso, el del conocimiento claro y distinto, en que la voluntad coincidiría perfectamente con el entendimiento, porque la libertad se realizaría entonces por la misma necesidad de la evidencia. Entonces no es ya posible referir el asentimiento a una libre elección. Y si recordamos que las percepciones confusas implican un contenido positivo –porque percibir la nada no sería percibir–, y que por otra parte ellas ceden siempre ante un conocimiento claro y distinto, será obligado concluir que es en todos los casos el contenido objetivo el que determina la adhesión y estará necesariamente en función de la riqueza de ese mismo contenido. Si la afirmación de la voluntad fuera realmente independiente de la percepción del entendimiento, el conocimiento jamás podría imponerse; pero el hecho es que se impone, lo que prueba que el acto de adhesión se desprende de la percepción misma. Pero entonces el error no podría explicarse por la libertad: resulta simplemente del saber que no alcanza una parte de su objeto. Volvemos así al plano del objeto, y la historicidad del sujeto cognoscente se absorbe de nuevo en el sistema de la ciencia. Ya que todo pensamiento es pensamiento *del ser,* el error no tendrá nada de positivo en sí mismo: no será más que un momento de la verdad, y como momento, necesariamente verdadero.

Las conclusiones del pensamiento clásico en Spinoza y en Hegel, verifican las indicaciones que hemos mencionado al comienzo de este parágrafo. Colocar la verdad como un absoluto es condenarse a exigir del conocimiento que sea igualmente absoluto, bajo pena de no ser realmente conocimiento y entonces el error se hace inexplicable en cuanto tal. Sin duda aun es posible restituirle un sentido de positividad refiriéndolo al acto puro de la subjetividad. Pero la concepción de la verdad como un *en sí,* situada enteramente del lado del objeto no tiene más recurso que definir la subjetividad como el concepto abstracto de una simple libertad de indiferencia y entonces las exigencias del contenido imponen una inmediata vuelta al objeto: el error se disuelve en el saber y éste lo justifica como uno de sus momentos.

La posición de un conocimiento absoluto se contradice pues consigo misma. Porque si se define la verdad como la totalidad de un movimiento en el que cada momento sería abstracto si se lo toma en sí

mismo y falso en esa abstracción, y en cambio sería verdadero si se lo sitúa en el conjunto, entonces estaríamos de hecho siempre en el error, dado que es propio del sentido del movimiento no acabarse jamás. El dogmatismo conduce necesariamente al escepticismo; uno y otro se fundan en la definición de la verdad absoluta.

La fenomenología denuncia la incongruencia intrínseca de este postulado común, realizando así el sentido profundo de las intenciones de la crítica kantiana y desembarazándola, al mismo tiempo, de sus prejuicios formalistas. Definiendo la verdad por la evidencia ya no se puede colocarla en lo absoluto de un en sí, porque lo propio del sentido de toda evidencia es poder equivocarse. La evidencia como tal existe en un acto efectivo que se renueva a cada instante. Ese movimiento concede un privilegio absoluto a la actualidad presente sobre los resultados anteriormente adquiridos y el derecho de rectificarlos constantemente. La verdad se define por su *devenir,* entendiendo el devenir no como movimiento inteligible de las ideas, sino como temporalidad efectivamente vivida. La conciencia constituyente es un *Presente viviente* que transcurre constantemente y en cada momento adquiere a su vez el privilegio de la actualidad. Pero ningún momento puede ponerse como absoluto, porque su derecho sólo le pertenece en el instante de su cumplimiento. El *presente* pasa continuamente al pasado y guarda su valor y su sentido en la medida que concuerda con el *nuevo presente.* Así pues, la posibilidad del error está implicada en el movimiento de la conciencia en que se constituye la verdad. El sentido de la evidencia, como aprehensión de la cosa *misma,* implica que la actualidad presente tiene el derecho absoluto de corregir los resultados adquiridos en las evidencias pasadas. El error no es un obstáculo o un límite del conocimiento: resulta de la efectuación misma de su sentido de verdad.

Estas observaciones no constituyen de modo alguno una “teoría” de la evidencia, No hacen más que explicitar el sentido de esas nociones. Cada uno entiende por verdad lo que se la impone como *presentación.* Pero el presente sigue siendo presente, deviniendo siempre otro. La verdad no se podrá entonces definir por el absoluto de un *en sí* inmutable: sino que ella es absoluta, en tanto se constituye en el devenir eterno del *Presente Viviente.*[102]

[102] La teoría capital del *Presente Viviente* (*Lebendige Gegenwart)* está apenas indicada en las obras publicadas; en cambio, es motivo de particular y minucioso estudio en el grupo C de los inéditos. El presente viviente es el movimiento de la conciencia originaria, que no

15.– LA EVIDENCIA COMO PRODUCCIÓN INTENCIONAL

Hasta aquí, hemos considerado la evidencia en su noción formal, como aprehensión de la *cosa misma*. Conviene ahora precisar el concepto para podernos dedicar a la tarea de la descripción positiva. La evidencia, como modo originario de la intencionalidad, se define por la forma particular de su estructura fenomenológica. Siendo toda conciencia conciencia de algo, se debe distinguir en primer lugar el

está e*n el tiempo*, pero que *constituye* el tiempo: es la *temporalidad temporalizante* siempre presente a sí misma y que siempre se renueva en una eternidad de vida. La conciencia que está *en el tiempo* se pierde constantemente a sí misma, mientras que los modos de temporalizaron del *Presente Viviente* representan un mantenimiento y una conquista perpetua de sí: el pasado se retiene allí como lo que *es todavía* (retención) y el porvenir como lo que *ya es* (protención). En este movimiento continuo en que cada momento presente pasa inmediatamente a la retención y se hunde progresivamente en el pasado, pero en un pasado que *es todavía,* mientras que el porvenir *ya* poseído en la protención se actualiza en una vivencia presente, el Sí permanece idéntico a sí mismo renovándose constantemente, es el mismo siendo siempre otro, en el *flujo absoluto de un eterno Presente.* La temporalidad originaria no es una sucesión en el tiempo, ya que el pasado está *siempre ahí* y el porvenir *ya ahí* en la *totalidad* de una presencia siempre actual; pero en ella *el tiempo se constituye,* como sucesión de momentos distintos, porque el pasado es retenido como pasado, como lo que *no es más*, y el porvenir se anuncia como porvenir, como lo que *no es todavía.* La conciencia "eterna" no puede pues ser separada de la conciencia que se ha perdido en el tiempo. Mantiene con ella la relación de lo *temporalizante* a lo *temporalizado*, el tiempo se constituye en un movimiento *en sí mismo temporal.*
La "conciencia trascendental" descripta en las *Ideen* no es pues la conciencia absoluta. Está todavía *en el tiempo* puramente "fenomenológico" de la inmanencia vivida que con ningún reloj se podría medir. Es sólo en el tiempo "inmanente" donde se constituye el tiempo "trascendente" de las cosas exteriores. Pero la inmanencia trascendental, *constituyente* en su relación con el mundo natural, es también en sí misma constituida en la subjetividad absoluta de la *"conciencia del tiempo"* o *"conciencia que constituye el tiempo"* en el flujo originario del *Presente Viviente.* Evidentemente ahí encontramos la razón principal de la incomprensión con que ha chocado el texto de las *Ideen*, si bien Husserl tuvo especial cuidado en precisar que se trataba de un punto de vista voluntariamente abstracto (Cfr. *Ideen*, pág. 163: "Lo 'absoluto' trascendental que hemos tematizado por las reducciones, en verdad no es el elemento último, es algo que se constituye en sí mismo, en un sentido profundo y ¡particular a la vez, y que tiene su origen en un último y verdadero absoluto." *Ibídem*, pág. 245-246: "Cualquier vivencia que consideremos en la vivencia singular, se constituye en la conciencia "originaria" del tiempo como unidad que se extiende en lo fenomenológico... Pero nosotros hemos separado expresamente esta síntesis originaria de la conciencia originaria con la problemática que a ella se refiere. Queremos hablar ahora de las síntesis, no en el cuadro de esta *conciencia del tiempo,* sino en el *tiempo mismo*, el tiempo fenomenológico concreto o lo que vuelve al mismo de las síntesis de las vivencias concretas como tales, tomadas como lo hemos hecho hasta aquí, como unidades en la duración, como acontecimientos que transcurren en la corriente de la conciencia, que no es más que el tiempo fenomenológico en su plenitud concreta").
La relación entre lo constituyente y lo constituido (entre la *conciencia del tiempo* y el *tiempo mismo)* en el interior de la inmanencia fenomenológica ha sido descripta por primera vez en las *Leçons* de 1905 sobre la *Phënomenologie de la conscience interne du temps,* publicadas por Heidegger en 1928. Husserl se coloca allí en un punto de vista "noemático" que define el *tiempo* fenomenológico con su pasado y su futuro vividos, por sus "modos de aparición" (*Erscheinungsiveisen*, en la *conciencia del tiempo.* La vivencia que dura en el tiempo inmanente es un "objeto inmanente" que se perfila (*sich absckattet)* en el flujo absoluto de la conciencia del tiempo; sus fases pasadas están "todavía presentes" en la

momento en que pone el objeto y *"caracteriza"* su existencia de tal o cual manera. La percepción aprehende su objeto como *presente*, el recuerdo *como pasado* y la espera como *futuro.* En oposición a la percepción que es *presentación,* el recuerdo y la espera son *presentificaciones* porque hacen presente su objeto con caracteres de pasado y de futuro. La misma presentificación puede *neutralizarse* y referirse a un tiempo que no es el nuestro y del que nos abstenemos de afirmar la realidad: tenemos entonces la imaginación, que caracteriza su objeto

retención, y sus fases "que llegan" (*das Kommende)* están "ya presentes" en la protención. Pero el punto de vista "noético" apenas abordado, remite de inmediato a un misterio: la conciencia del tiempo como movimiento de las retenciones, de las conciencias del "ahora" y de las protenciones, sólo puede definirse como un "flujo" que no es sin embargo una sucesión "en el tiempo". Es esta subjetividad absoluta cuyas propiedades ni siquiera son nombradas: *Für all das fehlen uns die Namen* (36).
La teoría del *Presente Viviente* da una primera solución a este misterio:
"Todo es uno –lo absoluto en su unidad: unidad de una temporalidad absoluta, de una autotemporalización; lo absoluto se temporaliza en sus modos temporales (pasado, presente, futuro) se encuentra en la corriente absoluta del Presente originario, del Presente "viviente y automoviente" ("*sirömend lebendigen" Gegenwart)*, del Presente de lo absoluto en su unidad, ¡unidad total! que se temporaliza en sí misma y ha temporalizado todo lo que es" (C1, 1934, pág. 4 de la transcripción).
"Mi Presente viviente y automoviente, mi Presente en su modo originario, lleva en su sí todo ser concebible; es la "temporalidad" originariamente temporal, supratemporal (*die urzeitliche überzeitliche "Zeitlichkeit")* que en todo tiempo lleva como orden temporal fijo (*alle Zeit als verharrendseiende Zeit-ormung)* y todo contenido en el tiempo. ¿Puede haber comenzado a existir? ¿Pero la noción de un "comienzo" tiene acaso algún sentido si no es como un comienzo en el tienino? Sin duda, puede tener un "primer despertar" y un último "despertar", ¿pero puede tener un comienzo como Presente "Viviente"? Sin este Presente Viviente nada tendría existencia, ni los otros "yo" implicados en él, ni el mundo con el nacimiento del hombre y la muerte del hombre en el mundo (Cs III, 11932, pág. 8-9).
"Debemos pues distinguir: por un lado la corriente de la conciencia temporal y, referido a esta temporalidad, el *yo mento* de los actos vividos, de las facultades, de los hábitos, que ha constituido un mundo temporal y continúa constituyéndolo, por otra parte, como fundamento originario de esta temporalización y de todas las temporalizaciones "trascendentes", en oposición a la temporalización "inmanente", el yo originario, aprehendido concretamente como yo de esta vida que temporaliza toda existencia (*als Ich dieses all-zeitigende Lebens)*... El transcurso concreto del Presente, revela como fenómeno originario la subjetividad trascendental en la forma originaria de su ser. es el Presente como corriente originaria (*urströmende Gegenwart)*, en la forma de ser de un transcurso que transcurre (*in der Seinsform des Strömend-verströmens)*, pero como Presente y siempre de nuevo Presente: un movimiento constante en el que el Presente se constituye constantemente. Como veremos "Presente" en sentido figurado. Porque su ser propio, como ser trascendental en la forma originaria, no es en el sentido ordinario un presente como momento temporal determinado que transcurre entre un pasado y un porvenir que transcurre con él. Sin embargo la palabra es inevitable. Para distinguirla usamos la expresión de Presente concreto *originario* (como fenómeno originario [*urphänomenale]).* En la metódica de la reducción fenomenológica todo problema trascendental remite al "fenómeno originario". En él surgen las percepciones o, mejor dicho, él mismo es percepción en su totalidad y en todos los momentos que constituyen su ser, en el surgir de sus vivencias y de sus momentos. Porque lo que pertenece de manera efectivamente "real" (*reell)* a esta esfera total, es consciente y consciente en el modo originario, y esto vale igualmente para ella misma como totalidad...
"El ser como fenómeno originario, como *Presente viviente* y automoviente, es originariamente consciente, según todos sus componentes un campo de percepciones originarias. Este Presente tiene una estructura sorprendente que conviene seguir en

como imaginario. En otras direcciones encontramos las diversas modalidades de la posición de existencia: la certeza inmediata se modaliza en duda, suposición, presunción, interrogación, negación. Las intencionalidades propias al sentimiento y a la acción dan al objeto los “caracteres” de valor y de fin.[103]

diferentes direcciones y primeramente en la que lo caracteriza como corriente. Su esencia profunda consiste en constituirse como el *nunc staus* de una única corriente a través de una continuidad anónima de modificaciones intencionales de un modo originario, continuidad que por su parte no es fija, sino que también transcurre. En esa corriente se ha constituido un *Ahora originario que se pone en permanencia (stehendes und bleibendes Ur-Jeizt)* como forma fija para un contenido que transcurre y como punto de partida para todas las modificaciones constituidas. Con la forma fija del ahora originario se ha constituido una doble continuidad de formas igualmente fijas; si se constituye en total un continuo fijo de la forma (del tiempo), continuo en el que el ahora originario es el punto central del que derivan dos continuos como ramas de los modos del transcurrir: el continuo de los momentos que acaban de pasar y el de los que van a venir. Es ésa una forma continua que se mantiene en permanencia y a través de la que transcurre un contenido que siempre es constituido con ellas. En ese transcurrir a través de la forma del tiempo se desenvuelve constantemente una síntesis asombrosa, en la que se constituye todo ser individual, que surge originariamente en el ahora y permanece siempre idéntico a sí mismo recorriendo el sistema de las formas “llegan a pasar” a los modos de pasado, que siempre se acrecienta en cuanto tal. (El *Presente Viviente* es la actualidad siempre presente de un movimiento absoluto a través de la continuidad de las retenciones y protenciones que transcurren como modificaciones intencionales, presentes en sí mismas, del modo originario (presente). En ese movimiento que no está en el tiempo, se constituye el tiempo como forma a priori del “sentido íntimo”, con la continuidad de las formas del ahora, de los pasados “que acaban de pasar” y de los futuros “que llegan”. En esta forma inmanente ya *constituida* se constituye a su vez la unidad del objeto temporal trascendente gracias a una síntesis particular que lo mantiene como “el mismo” a través de los momentos sucesivos de la duración objetiva)).

"...El Presente que transcurre (*Presente Viviente*)) es el Presente del movimiento de fluir, de transcurrir y de llegar a transcurrir (*Gegenwart des Verströmens, des Abströmens und des Zuströmends).* Es a un “mismo tiempo” que son conscientes el ahora, la continuidad de los pasados y el horizonte viviente del porvenir que se esboza en la protención y ese “al mismo tiempo” es un “al mismo tiempo” que transcurre (*dieses Zugleich ist strömendes Zugleich)*... El “Presente Viviente” que transcurre no es la corriente de la conciencia (*“lebendig strömende Gegenwart” ist nicht Bewusstseinstrom).*

"...Este movimiento originario, en términos absolutos, no está en ningún tiempo, porque el tiempo encuentra su fuente en él” (CI, 1932- 1933, pág. 12, 13, 15, 16, 21, 22).

Apenas vale la pena destacar el carácter dialéctico de estas descripciones. El movimiento del *Presente Viviente* consiste en superarse constantemente en el ahora que se supera como momento *suprimido*, *conservado*, *superado*. El concepto hegeliano de *Aufhebung* toma todo su valor concreto en la comente originaria que se suprime a cada instante y por esa misma supresión se realiza en su ser verdadero. Ese movimiento como “pura inquietud de la vida y proceso de absoluta distinción” *constituye el tiempo* en sus diferentes modos: el *pasado*, lo que es *superado*, el *presente* como la superación misma en tanto ge cumple *actualmente* y el *porvenir* como lo que *llega* a la conciencia en tanto ella se sobrepasa hacia él. En la retención, el pasado es mantenido en sí; en la protención el porvenir se anuncia para sí, la superación del pasado en el porvenir constituye la actualidad del presente, como *pasaje del en sí al para sí*. Deviniendo *para sí* misma lo que ella era *en sí* la conciencia, se realiza en su verdad. El *ser del objeto* es esa verdad en tanto se revela a la *conciencia*: es *el ser para la conciencia de su en sí.* Así el mundo se constituye en un

Estas “caracterizaciones” presuponen evidentemente la representación de un objeto. El acto intencional implica un momento en el que se relaciona simplemente al objeto como tal: la mención propiamente dicha define el sentido *noemático, o* sentido del objeto mentado en cuanto tal. Ese objeto con sus determinaciones que yo puedo mentar, se propone con los caracteres de ser que acabamos de recordar.

Yo veo un árbol. Se me presenta con un cierto número de determinaciones que definen el sentido objetivo que tiene para mí, *lo que él es para mi.* El objeto, así percibido, se caracteriza como presente. En el recuerdo llevará el carácter de pasado y en la espera el de futuro. Si lo veo en medio de una bruma, será considerado como el mismo objeto, pero se caracterizará como dudosa o probable. El amor y el deseo podrán caracterizarlo como amable o deseable. Se observará que estos caracteres no son determinaciones objetivas. El objeto no es amable en sí, sino que el acto de amor lo colorea, por así decir, de tal manera que es *vivido* y *sentido* sin ser mentado objetivamente como tal. Pero el “carácter” puede pasar al sentido noemático, gracias a un acto de reflexión que lo objetiva: el objeto se enriquece con una nueva determinación y se encuentra así disponible para ser caracterizado nuevamente. El ser amado, objetivamente reconocido como amable, puede hacer nacer un renovado amor en que no se ama simplemente al ser amado sino en las cualidades que el amor ha encontrado en él. En ciertos casos el ser amado puede provocar celos que lo *caracterizará* como odiable. El amor puede entonces mantenerse, pero sólo como sentimiento ya adquirido o inmediatamente reprimido. No surge directamente de la representación del objeto, sino que se encuentra absorbido y presupuesto en esta misma representación que ya determina su objeto como amable: sobre esta *determinación* en un sentimiento de celos espontáneamente vivido, se constituye el *carácter* de odiable.[104] Del mismo modo, lo dudoso puede ser mentado objetiva-

movimiento absoluto, cuyo tiempo, como sucesión de., momentos evanescentes, no es más que la apariencia abstracta: “El fenómeno es el movimiento de nacer y de perecer, movimiento que en sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida y de la verdad. Lo verdadero es el delirio báquico en el que ningún miembro deja de estar ebrio y dado que el delirio se resuelve inmediatamente en sí mismo todo movimiento que se separe es al mismo tiempo el reposo translúcido y calmo.” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* Prefacio.)

[103] *Ideen,* § 99-117.

[104] Aquí damos esbozos muy generales, destinados a precisar el sentido de las nociones. Los casos reales son mas complejos, pues presuponen toda la adquisición *sedimentada* del desarrollo anterior. Se podría así objetar que son los celos los que hacen nacer el amor. Responderemos que un fenómeno de esta naturaleza presupone siempre un amor previo, constituido de manera inauténtica, o sea puramente simbólica, y que los" celos vienen a

mente como tal en una reflexión que comprueba la realidad de la duda, pero el objeto así determinado no se caracterizará más como dudoso, sino como cierto: es *ciertamente dudoso*. El pasado es vivido como pasado en el recuerdo. Pero mentado con la determinación objetiva del pasado se caracteriza no como pasado sino como presente: es *presentemente pasado.*

Las indicaciones que acabamos de dar permiten esbozar .la estructura general de la intencionalidad en sus dos momentos esenciales: *determinante y caracterizante.* Esta estructura se constituye sobre el fundamento de un *dato* que en su capa última no implica ninguna mención de sentido. El objeto se pone según la manera en que es dado: representado con un mismo contenido de determinaciones puede ser aprehendido en una intuición más o menos oscura o también de manera perfectamente vacía. Pero yo aprehendo efectivamente algunos aspectos: dicho con más precisión, yo tengo en mí un conjunto de datos sensoriales que animados por el sentido de mi mención me *representan* un árbol. Sin embargo, este *contenido representante* (*repräsentierender Inhalt),*[105] que motiva la posición del objeto puede esfumarse hasta el punto de permitir solamente una presuposición o una suposición: así por ejemplo, como cuando yo veo un árbol a lo lejos, o en la bruma, que me hace dudar de su existencia. La conciencia menta un objeto según una significación que no siempre se *llena* plenamente: puede presentarse bajo una forma vacía, como cuando el *contenido representante* se reduce a un mero símbolo verbal. Si yo me contento con pronunciar la palabra *árbol*, sin percibir, recordar o imaginarme ningún objeto de esta especie, aun tengo una representación cuyo *sentido* puede ser el mismo que el de una intuición efectiva pero es una representación vacía porque el “dato” se reduce a un *flatus vocis,* que nada me presenta del objeto mismo. Las variaciones en el modo de impletarse motivan que la conciencia caracterice la posición de existencia como; cierta, dudosa, posible, etc...

despertar y a renovar. No se puede estar celoso más que de un ser sobre el que se cree tener derechos. Esa convicción puede fundarse sobre un amor efectivo. Puede estar simplemente implicada en nuestras relaciones con esa persona, pero en tanto la consideramos como un bien que nos pertenece, al menos en principio, la mentamos con un *sentido* que comporta un acto de amor implícito y ya la constituye así como amable. Sólo sobre el fundamento de ese sentido puede surgir una situación de rivalidad con la respuesta que comporta. El amor se explícita y se desarrolla en forma de una "reactivación": tomamos conciencia de que siempre hemos amado a esa persona y las. circunstancias no hacen más que revelárnoslo a nosotros mismos.

[105] *Logische Untersuchungen,* II sexta Investigación, § 25

Evidentemente en estos esbozos apenas hemos dado el encabezamiento de los capítulos para un análisis efectivo. Permiten sin embargo comprender ya, de modo más preciso, la clasificación de los modos de la intencionalidad: evidencia originaria o perceptiva, evidencia derivada en el recuerdo claro o en la comprensión de otro, intuición confusa, representación ciega o simbólica. Estas distinciones remiten, en adelante, al momento de impleción. La racionalidad del acto de posición se funda sobre el modo en que el sentido *mentado* se encuentra efectivamente impletado; en otros términos, sobre la naturaleza del "contenido representante".

Para mayor, claridad de la exposición, hemos presentado los conceptos fenomenológicos fundamentales en una forma un poco esquemática, que puede suscitar objeciones. ¿Acaso no se ha fundado el valor del conocimiento y de manera más general de todo sentido de verdad sobre simples *datos,* y en último análisis sobre *datos sensoriales*? ¿La doctrina de "la impleción", no conduce a una nueva forma de empirismo sensualista? El "sentido noemático" sería una especie de cuadro que vendría a llenar la sensación o el fantasma. Sin embargo esta teoría debe luego justificar la evidencia como fuente última de toda verdad y de toda racionalidad.

La objeción proviene simplemente porque de hecho se han tomado los conceptos en su abstracción, separados de la *intuición* sobre la cual se han constituido. Los tres componentes que hemos distinguido –a saber, posición caracterizante, mención del sentido, contenido representante y correlativamente del lado noemático, carácter, sentido mentado, aspecto dado–, son por así decir las partes del conjunto formado por el acto vivido y por el objeto propuesto en cuanto tal. Su distinción no se refiere a una estructura de tipo espacial: se opera dialécticamente en la *temporalidad* de la vida intencional. Las articulaciones de la conciencia dibujan la proyección del devenir trascendental en la que el objeto se constituye en una evidencia original que se esfuma inmediatamente en una intuición cada vez más confusa para caer en el vacío de una simple representación simbólica, la que a su vez motiva un movimiento inverso cuyo sentido mentado se reencuentra en la plenitud de una evidencia nueva que puede enriquecer y confirmar el objeto, pero también corregirlo o suprimirlo.[106]

[106] *Cfr*. Avs, pág. 10 de la transcripción: "El yo es siempre un polo que no tiene extensión y nada que implique una exterioridad *partes extra partes;* no es un todo formado de piezas unidas las unas a las otras: es posible analizarlo en su ser egológico, pero esto

En este movimiento se desgajan los momentos que hemos distinguido. La evidencia originaria no es un compuesto que comprenda una posición de existencia, una mención de sentido y un contenido que lo llena: es en su totalidad, presentación de la cosa *misma* en su plenitud. Pero la percepción pasa de inmediato a la retención. La claridad disminuye a medida que el objeto se *caracteriza* cada vez más débilmente, aunque siempre es reconocido como el mismo en una síntesis de identificación; Un movimiento de este tipo sólo es posible si desde el origen el sentido se ha puesto como independiente del dato intuitivo que lo sostiene, de manera que así pueda permanecer idéntico a sí mismo, fuera de ese dato. Al hacerse los modos de aparición cada vez más oscuros hasta convertirse en una representación vacía, el sujeto está tentado de realizar ese sentido en una cosa que se baste a sí misma. Entonces los datos intuitivos vendrían a "llenar" una forma prestada. Pero el examen del contenido efectivo permite disipar la ilusión. El sentido que se presenta en una intuición oscura o en una representación vacía solamente se puede definir remitiéndose a la evidencia en que ese sentido se presentaría en la plenitud de *sí mismo*. La identidad del sentido pleno y del sentido vacío significa una referencia de este tipo. Si yo recuerdo confusamente un paisaje que he visto el año pasado, estoy mentando el *mismo sentido* de objetividad, no en cuanto lo poseía efectivamente y concretamente en la intencionalidad del recuerdo con la misma riqueza de contenido determinado que yo tenía en la percepción, sino simplemente en cuanto tengo conciencia de mentar un mismo y único objeto al que puedo retornar, sea volviendo al mismo lugar, sea interrogando mi memoria de modo más preciso, sea recurriendo al testimonio de otro. Pero, evidentemente, el contenido efectivo de las determinaciones ya no es el mismo, aunque sea propuesto como si fuese el mismo: el sentido se ha empobrecido y la vuelta a la intuición clara y distinta permite completar el recuerdo, y si se da el caso corregirlo, o también suprimirlo como simple ilusión. La diferencia entre sentido pleno y sentido vacío no consiste pues simplemente en la presencia, o la ausencia del dato intuitivo; pero *el sentido es verdaderamente el*

no es una construcción de partes que se colocarían en él como en un espacio. Su descripción lleva necesariamente al tiempo de la conciencia y al movimiento por el cual se temporaliza a sí mismo, como en una cuasi extensión sobre el tiempo, sobre toda su vida egológica, sus tomas de posición, sus posiciones de valor... El ser del yo, no es como en el no-yo, permanencia en los cambios, sino permanencia en el mantenimiento de sí, y conservarse a sí mismo es conservarse constantemente y adquirirse a sí mismo perpetuando la adquisición en el *en sí.* guardándolo *en sí* mismo."

mismo, en tanto se constituye sobre el dato. La autenticidad del movimiento se marca en la posición de la existencia. El movimiento de la "caracterización" no podría; cumplirse aparte: no hace más que definir la manera en que se efectúa el *pasaje* del dato a lo mentado. La estructura de la intencionalidad no implica pues, de ninguna manera, una composición de partes: ella esboza la forma del devenir de la subjetividad en la que el objeto se constituye en el sentido de su ser.

Hemos visto, en un primer esbozo, que la distinción de los modos de la intencionalidad, desde la evidencia originaria hasta la representación vacía, se referiría al momento de "la impleción". Las apariencias verbales pudieron hacer pensar en un retorno al empirismo. Vemos ahora que el concepto de "impleción", no presupone un sentido previo al que sólo tendría que llenar. Se trata justamente de *constituir* el sentido *en la plenitud de su ser.* Por eso la evidencia no podría ser definida como un dato pasivo: pues es la producción (*Leistung*)[107] del sentido constitutivo del ser del mundo. El hecho de que el cumplimiento sólo sea posible sobre el fundamento de un dato, cuya naturaleza varía según las regiones, pero que siempre implica un núcleo sensorial, al menos a título de momento suprimido, es una prueba decisiva de que *el mundo de la verdad,* engendrado en la evidencia, es *este mismo mundo* en el que nosotros vivimos. La verdad es producida como verdad, *trascendente* a los elementos propiamente "dados", de los que ella define justamente el *sentido verdadero.* La génesis de las significaciones en la evidencia vivida merece pues su nombre de *génesis trascendental.*[108] La consideración de la temporalidad significa simplemente que la verdad no se presenta como una cosa que se reconocería por un signo, sino como un *movimiento* que vale por su efectuación. Tal concepción permite justificar el acto espiritual, no en la abstracción de su ideal teórico, sino en la efectividad de su cumplimiento. Por tanto las fallas que se comprueban en el devenir del espíritu, no suprimen el valor de sus pretensiones: cuya posibilidad está implicada en el sentido mismo de la verdad, como *verdad de este mundo.*

[107] *Formale und transzendentale Logik,* pág. 250.
[108] *Méditations cartésiennes*, § 37-38.

16.– LA POSIBILIDAD DEL ERROR COMO CONTEMPORÁNEO DE LA VERDAD

La evidencia *produce* la verdad poniendo el *sentido* del objeto como su *mismo ser* en un *en sí* independiente de la multitud de las conciencias que lo apuntan. Es una adquisición disponible (*Erwerb)* que puede usarse contentándose con un recuerdo más o menos confuso, o también como una simple representación simbólica. Igualmente podrá transferirse, por asociación, a situaciones semejantes a la que provocó la evidencia original y percibir así el objeto nuevo como objeto del mismo género.[109] En todo este movimiento, el sentido mentado permanece el mismo. Pero el contenido efectivo de la determinación se modifica con los actos que lo mentan: pueden introducirse contradicciones sin que lo sepa el yo que pone otra cosa que la que creía poner. Así ocurre que después de haber comprendido exactamente un teorema en la evidencia originaria, la apliquemos de manera defectuosa, tomándolo, sugestionados por la situación concreta, con determinaciones que no posee y *atribuyéndole teóricamente el mismo sentido.* La posibilidad del error se funda en la oposición entre la rigidez del sentido de sus pretensiones reconocidas y la maleabilidad de su contenido *efectivamente real.*

[109] La fenomenología renueva la teoría de la asociación a través de la noción de intencionalidad. Se trata, no de una composición de datos sensoriales, de los que no se ve como la teoría tomaría valor de verdad y de objetividad, sino de la *transferencia de un sentido*, anteriormente constituido en una configuración dada a una configuración semejante. Pero el mismo sentido es resultado de una *creación originaria* (*Urtiftung)* en la evidencia. “Cada apercepción en la que aprehendemos y destacamos a la primera mirada los objetos que nos son dados, por ejemplo, el mundo dado de la vida cotidiana, y comprendemos en seguida su sentido con sus horizontes, remite intencionalmente a una creación originaria (*Urstiftung)* en la que se ha constituido por primera vez un objeto de sentido análogo. Los objetos de este mundo, aun cuando no los conozcamos, son conocidos de manera general según su tipo. Hemos visto anteriormente objetos del mismo género aunque no precisamente éste. Donde quiera que hay percepción del objeto, hay transposición de este tipo, pudiendo el desarrollo ulterior de la experiencia hacer aparecer en el sentido un movimiento verdaderamente nuevo que motiva una nueva creación y permite al objeto presentarse en adelante con un sentido más rico. El niño que ya ve los objetos como “cosas” (*Dinge)*, comprende por ejemplo, por primera vez el uso de la tijera: a partir de ese momento tiene a primera vista la percepción de la tijera como tal, pero naturalmente, no en una reproducción explícita, comparación o razonamiento" (*Méditations cartésiennes* § 50). Recordamos que por “cosa” hay que entender el objeto material sensible (*Dinge)*, cuya unidad, propia de la percepción ingenua, nada debe a las formas de inteligibilidad del juicio. Esa unidad objetiva inmediatamente dada en la intuición remite a una génesis en la que ella misma se constituye a partir de datos sensoriales y configuraciones sensibles que todavía no tienen el sentido de realidad de la “cosa”. “Con razón se ha dicho que debemos aprender en nuestra infancia a ver las “cosas” (*Dinge)* y que en el plano genético, ese aprendizaje debe preceder a todas las otras maneras de tener conciencia de las “cosas”. De manera que el campo de percepción tal como lo encontramos dado en nuestra primera infancia todavía no contiene nada, que pueda ser percibido a primera vista como “cosa”. (*Méditations cartésiennes*, § 38).

Debemos destacar que una diferencia de esta especie no se introduce como resultado de una falta que se podría evitar o de una debilidad inherente a la naturaleza humana. El sentido se constituye en la evidencia como ser del objeto, es decir lo que él es, independientemente de las conciencias que lo mentan. Su rigidez no es efecto de una aberración, sino de su misma posición como sentido verdadero. El acto de conocimiento alcanza la verdad, en la medida que crea una significación válida independientemente de los datos subjetivos del momento singular, del que define precisamente la verdadera significación. Pero por el hecho mismo de tal creación el error deviene posible. El sentido constituido se perpetúa en conciencias que implican un contenido diferente del contenido presentado en el acto originario. Su posición como verdad le ha dado desde el origen el derecho de continuar afirmándose fuera de la evidencia que lo ha engendrado. Es pues, propio de su sentido, poder mostrarse válidamente en una intuición oscura o en una representación simbólica, Pero de ese modo se introducen, precisamente, las confusiones y contradicciones: en el acto que constituye lo real en su sentido de verdad, se encuentra ya implicada la posibilidad del error.

Lo propio o el sentido de toda proposición geométrica es ponerse como independiente de las intuiciones sensibles en que se encuentra representada. Tal sentido remite a una *creación originaria,*[110] que en cuanto tal, no considera en el dato sensible más que lo que en él

[110] *Cfr.* Kant, *Crítica de la Razón Pura,* prefacio de la segunda edición: “La *Matemática*, desde los más remotos tiempos a que se extiende la razón humana, ha entrado con los griegos en las vías seguras de la ciencia. Pero no se debe creer que le haya sido fácil a la lógica o a la razón encontrar ese camino real, o más bien trazárselo ella misma. Creo más bien que (principalmente entre los egipcios) permaneció durante largo tiempo en la etapa del tanteo y que el cambio definitivo debe ser atribuido a una *revolución* que operó la idea de un solo hombre, en una tentativa a partir de la que el camino que se debía seguir no podía quedar más escondido y por el que quedaba abierta y trazada la ruta segura de la ciencia, para todos los tiempos y para distancias infinitas. La historia de esta revolución en el método, que fue más importante que el descubrimiento del camino del famoso cabo, y la del feliz mortal que la cumplió, no han llegado hasta nosotros. Sin embargo la tradición que nos refiere Diógenes Laercio, que llega a nombrar al pretendido inventor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas, de los que según la opinión general no necesitan demostración, prueba que. el recuerdo de la revolución que se operó con el primer paso en esta vía recientemente descubierta, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que hizo la demostración del *triángulo isósceles* (se llamara Thales o como se quiera) tuvo una revelación; porque encontró que no debía seguir paso a paso lo que encontraba en la figura, ni atenerse al simple concepto de esa figura como si eso pudiera enseñarle las propiedades, sino que era necesario realizar (o construir) por medio de lo que él pensaba y se representaba *a priori* por conceptos (es decir por construcción) y que para saber con seguridad lo que fuera ese a priori, no debía atribuir a las cosas más que lo que resultaba necesariamente de lo que él mismo había puesto, conforme a su concepto.”

puede construirse por conceptos y proyecta un horizonte infinito de operaciones posibles en que se define el ser geométrico, como *verdad* de las formas reales. No se trata, naturalmente, de un cuadro dado de una vez para siempre, sino de una significación originaria que se *reconstituye* en cada geómetra, porque todo razonamiento geométrico implica una negación de la figura sensible como tal y su absorción en una construcción racional. En el sentido mismo de toda proposición geométrica que se afirma como *verdadera* se encuentra incluida una dialéctica de esta clase que siempre se puede repetir. Pero esta misma posibilidad abre la puerta al error. Porque el movimiento, así *presupuesto,* no tiene más necesidad de reefectuarse a cada instante en la autenticidad de la marcha originaria. El geómetra se contenta con manejar sus conceptos como símbolos que se bastan a sí mismos. En ese momento las configuraciones sensibles se reintroducen por su cuenta, cuando se creía trabajar con construcciones geométricas. El error encuentra su causa en un olvido del acto originario que ha creado el dominio en que se ejerce la actividad presente y que continúa otorgándole el sentido de su ser. Tal olvido no es fruto de una simple inadvertencia: su posibilidad está implicada en el sentido mismo, como sentido siempre *válido.*

Sea un rectángulo ABCD (fig. 1). Desde el vértice B trazo el segmento BE, exterior al rectángulo y formando con BC un pequeño ángulo y tal que BE = BC. Uno D con E. Trazo las mediatrices M y M' que se cortan en I. Se comprueba inmediatamente que los dos triángulos IAD y IBE son iguales porque tienen sus tres lados iguales. Por tanto sus ángulos en A y en B serán iguales. Pero esto evidentemente no es verdad, porque el ángulo IAD está formado por un ángulo agudo IAB y de un ángulo recto, y el ángulo IBE comprende los mismos elementos (IBA = IAB y ABC = 1 recto) y además el ángulo CBE = a.

La contradicción aparece, porque se ha dado a una configuración intuitiva el valor de una construcción por conceptos. Porque al ser IB la mediatriz de CE, el ángulo IBE se encuentra necesariamente en el exterior (fig. 2).

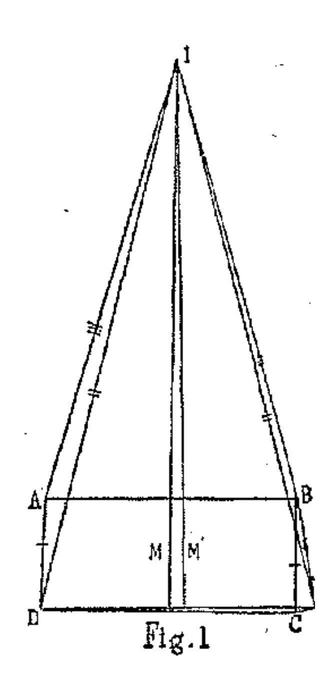


Fig.1

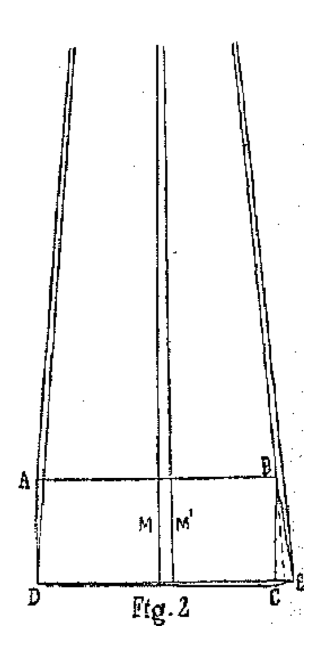


Fig.2

Ahora bien, cuando se dibuja siguiendo los criterios normales de la intuición sensible, se llega regularmente a la figura 1. Y el procedimiento podrá parecer legítimo porque está *sobreentendido* que no se consideran configuraciones intuitivas como tales sino únicamente las determinaciones conceptuales que en ellas se encuentran representadas. Pero es justamente este *sobreentendido* el que ha permitido a la construcción apartarse de su regla conceptual. Una ligera inexactitud parecía sin importancia, porque era "claro de por sí" que el dibujo no está mentado en su contenido sensible. Pero eso sería tomar las consideraciones racionales como *realidades en sí,* cuando en verdad su valor de racionalidad sólo tiene sentido sobre el *fundamento* de lo sensible, por medio de un movimiento *efectivo* que suprime lo sensible y se eleva a su *verdad* en una construcción que se cumple exclusivamente por conceptos. En el error, la dialéctica de este pasaje se encuentra a la vez *mantenida y olvidada.* Se mantiene en una forma simbólica y da a la figura representada el sentido de una figura geométrica y ésta es justamente la razón por la cual no hemos tolerado una contradicción que para la percepción ingenua no habría existido. Pero creyendo hacer geometría, nos hemos contentado con *pre-*

suponer la marcha que ha tematizado su dominio, olvidando cumplirla nuevamente de manera efectiva y entonces la evidencia de la intuición sensible ha ocultado la evidencia racional del geómetra. El error consiste en una regresión que sólo se define en relación con un nivel superior, al que ya se ha llegado, en el que se continúa y en el que se quiere permanecer. La posibilidad se conquista en el momento mismo de la primera creación de un dominio nuevo, en cuanto se presenta como un horizonte de objetos cuyo sentido de ser ya es poseído y en que la tarea del conocimiento consiste en entrar cada vez más en el detalle de las formas particulares. La dialéctica constitutiva del dominio, como pasaje de lo sensible a lo inteligible, se olvida tan pronto como se va cumpliendo: su cumplimiento mismo implica este olvido.

Vemos ahora en qué sentido conviene comprender las teorías tradicionales que hacen del error un momento de la verdad. En el horizonte de los conceptos clásicos, esto era condenarse a resolver el problema por la supresión de uno de sus términos. Si el error es un verdad parcial, de hecho será verdad y no error. Porque resulta legítimo que cada momento se afirme a su nivel como totalidad: en eso consiste su verdad. Y si ese momento se absorbe en la serie en un concepto más elevado seguirá siendo verdadero, porque en el nuevo nivel se pone como momento sobrepasado. El hecho es, pues, que el error existe con un contenido positivo que hace que sea error.

En realidad lo falso es también un momento de lo verdadero porque consiste en la resurrección de una forma de evidencia ya sobrepasada, pero que no por eso guarda menos su verdad en su nivel. Así por ejemplo, los numerosos matemáticos que han creído demostrar el quinto postulado de Euclides, no hacían más que confiarse en una evidencia intuitiva cuyo valor no es dudoso para la vida ordinaria. Pero su error no se define simplemente por esta limitación: pues implicaba además la inserción de esta estructura sensible en el horizonte geométrico y su posición como verdad racional. Lo falso, no es pues una parte aislada en un sistema de verdades eternas, ni en un momento abstracto de una dialéctica eterna de puros conceptos. Surge en la temporalidad efectiva por medio de un acto inauténtico que sóla guarda del acto originario una pretensión que no llega a realizar.

Cuando imaginamos que el sol dista de nosotros doscientos metros, nuestro error no consiste como lo creía Spinoza en que:

> "mientras que lo imaginamos ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación que tenemos".

Porque esta presentación, en ausencia de todo conocimiento astronómico, posee la verdad propia del mundo sensible y que se puede verificar por el acuerdo de los hombres que gozan de una visión normal. En su nivel esa verdad se opone al error que consistiría en ver el sol a diez metros. Los datos normales de la percepción no pueden pues condenarse como error más que con la razón de una *pretensión* a la verdad científica, pretensión que todos afirmamos como herencia del acto originario que ha creado el horizonte del mundo de la ciencia como *verdad* del mundo de la vida.

Tenía pues buenas razones Descartes cuando denunciaba en el error una intervención del yo. Pero cometió el error de definir la subjetividad por una libertad abstracta, como pura elección arbitraria. El error conducía pues a una aberración inexplicable y Spinoza podía objetar con razón que no hay adhesión sin motivo y que lo falso se da con un cierto sentido de verdad. Pero no podía tratarse de una verdad objetiva que por parcial y abstracta que se quiera será por sí misma verdadera y no falsa. El ser positivo del error sólo puede consistir en el sentido del acto intencional que realizado plenamente en la evidencia absoluta de la creación originaría se mantiene en una forma *sedimentada* como una pretensión confusa o también completamente vacía pero que no por eso deja de guardar un valor de verdad en tanto remite a la autenticidad del momento creador e implica la posibilidad de un *retorno al origen.* En ese movimiento absoluto en que la conciencia permanece aun presente a sí. misma olvidándose de sí misma, ese olvido le permite reencontrar que el tiempo está constituido como el orden en. que se suceden los momentos de una *historia.* La existencia en el tiempo con sus límites y sus flaquezas, no hace más que expresar la presencia siempre viva del acto originario en que se constituye su *horizonte de verdad;* así se explica esta naturaleza ambigua de que hablaba Platón al reconocer el ser de ilusión.

17.– DIGRESIÓN. LA TEORÍA DE LA EVIDENCIA EN DESCARTES Y EL PROBLEMA DEL CÍRCULO CARTESIANO

Si el *cogito* cartesiano se presenta como la roca inconmovible que debe soportar el edificio del saber, es porque puede desempeñar ese papel explicitándose en una teoría de la evidencia. Y de hecho, esta primera verdad, toma su sentido efectivo en la regla que Descartes extrae para definir toda verdad en general.

> "En este primer conocimiento no se encuentra más que una percepción clara y distinta de lo que yo conozco; la que en verdad no sería suficiente para asegurarme que ella es verdadera si pudiera ocurrir que una cosa que yo concibiera clara y distintamente fuese falsa. Por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas"[111]

Sería pues un error ver en la teoría cartesiana del conocimiento una simple generalización de las condiciones que han sido reveladas en un caso particular privilegiado. De hecho, la experiencia del *cogito* le permite aprehender en el movimiento sus referencias intencionales, en tanto el pensamiento no existe más que como pensamiento *del ser.* Por tanto la posición del yo pensante envuelve la totalidad de la realidad pensable y la regla de evidencia no hace más que explicitar el contenido mismo del *cogito.* Este es el resultado que se desprende de la controversia con Gassendi. El empirismo se obstina en hacer del yo una cosa y demanda un "análisis" en el sentido de la química:

> "Pero lo que nosotros no sabemos y que por eso deseamos aprender, es conocer y penetrar en el interior de esta sustancia cuyo carácter propio es pensar... Usted juzga, bien, no es suficiente decirnos que usted es una cosa que piensa, que duda, que oye, etc... sino que usted debe trabajar sobre sí mismo como por una especie de operación química, de suerte que usted pueda descubrir y hacer conocer el interior de su sustancia".[112]

A esto, Descartes responde refiriéndose a la intencionalidad:

[111] *3ª Meditación*
[112] *Objeción IX* contra la segunda *Meditación*

> "el ser del pensamiento consiste en el acto mismo que pone el sentido constitutivo del objeto, y del mismo modo que ponemos diversos atributos en la cera: que es blanca, que es dura, que de dura se puede convertir en líquida, etc... también hay en el espíritu otros tantos atributos: tiene la virtud de conocer la blancura de la cera, conocer su dureza, puede además conocer el cambio de la dureza en la licuefacción, etc... De donde se ve claramente que no hay ninguna cosa de la que se conozcan tantos atributos como de nuestro espíritu, para lo que se conoce en las cosas, se puede encontrar en el espíritu lo que las conoce."

Pero dado que la conciencia se define en su esencia propia como posesión del ser, encuentra el criterio de su valor sólo en su evidencia intrínseca y la investigación de una garantía exterior aparece de inmediato como carente de sentido. El recurso de apelar a la veracidad divina parece intolerable, no solamente porque implica un círculo, ya que la existencia de Dios ha sido puesta justamente en nombre de una percepción clara y distinta, sino sobre todo porque el sentido mismo de la evidencia excluye todo fundamento distinto de ella misma. Una evidencia puede ser suprimida o corregida por otra evidencia. Pero tal movimiento presupone justamente el derecho absoluto de la evidencia en general.

Resulta pues notable comprobar que la garantía de la veracidad divina no es una tesis de algún modo subsidiaria que se hubiera introducido ocasionalmente entre las consecuencias de la existencia de Dios. Porque el problema de la existencia de Dios es propuesto al comienzo de la *tercera Meditación,* en función de la necesidad de fundar nuevamente los derechos de la evidencia.

> "Siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte que me engañe aun en las cosas que creo conocer con muy grande evidencia; y, por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas que espontáneamente prorrumpo en estas frases: Engáñeme quien pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido

> nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo."

Para dar al problema toda su significación conviene destacar que no es suficiente decir que la percepción clara .y distinta actualizándose en el instante en sus resultados tiene necesidad de una nueva garantía para los momentos en que no se encuentra efectivamente vivida. Porque estos resultados son depositados en la memoria cuya fidelidad no está aquí en cuestión. Por tanto, enunciar una verdad es enunciarla válida para todos y para siempre. Si los derechos de la evidencia son incontestables en el momento de su actualización, deberían poder trasmitirse al recuerdo supuestamente fiel que de ella guardamos. Pero, es esto precisamente lo que Descartes no admite:

> "Cuando considero la naturaleza del triángulo rectilíneo conozco evidentemente, porque estoy algo versado en geometría, que sus tires ángulos son iguales a dos rectos, y no puedo por menos de creerlo mientras está mi pensamiento atento a la demostración; pero tan pronto como aparto el pensamiento de esa demostración, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, podrá ocurrir fácilmente que dude de su verdad, si no sé que Dios existe..." [113]

El problema es totalmente insoluble si se toma la verdad como un *en sí* absoluto que, una vez conocido, no podría ser puesto en cuestión. La exigencia misma de una garantía suplementaria implicaría una contradicción en los términos. Pero precisamente la verdad, en Descartes, no era comprendida, en el origen, como un *en sí.* Todo su *ser* consistía en ser *percibida* clara y distintamente en el movimiento efectivo de la vida subjetiva. El problema de la veracidad divina marca el pasaje subrepticio de la concepción original de la verdad, como significación vivida en la evidencia, a su interpretación trivial como un *en sí.*

Esto se puede confirmar recordando la conclusión que Descartes atribuye a la experiencia del *cogito:*

[113] 5ª *Meditación*

> “De suerte que después de haber pensado y examinado cuidadosamente todas las cosas cabe concluir y tener como constante esta proposición: *yo soy, yo existo*, y es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.”

Así pues la verdad más cierta de todas no es un *en sí* independiente de la actualidad de la conciencia concreta. La proposición: *yo soy,* no es verdadera solamente *todas las veces que la pronuncio o concibo en mi espíritu* y no por eso ella deviene falsa cuando no la pienso, sino que existe plenamente como verdad en el acto efectivo por el cuál yo la conozco. Todo su *ser* consiste en *ser constituida* en la temporalidad de mi evidencia actual. Por eso los límites que se ponen a la percepción clara y distinta no se deben a una influencia intrínseca sino a la naturaleza misma del objeto. El valor de la evidencia es efectivo para el momento mismo en que es vivida, simplemente porque la verdad no existe verdaderamente más que en este momento, de modo que cabe intentar asegurarla para siempre. Sin duda lo verdadero se impone necesariamente como verdadero para todos y para siempre. Pero no se trata de una universalidad efectiva, como la posibilidad actualmente vivida de una *repetición* indefinida. El acto que afirma que la verdad puede ser constantemente revivida, implica un sentido de eternidad, pero ese sentido sólo tiene su pleno valor en su actualización efectiva y siempre repetida. Es por eso que la doctrina cartesiana de la evidencia hubiera debido desarrollarse en una filosofía de la pura inmanencia, que buscaría *reactivar* en cada instante las evidencias originarias donde el ser se constituye en su *sentido verdadero*. Pero los conceptos no estaban listos para un trabajo de este tipo. Al definir las “verdades eternas” como *naturalezas creadas*, que como es fácil ver encierran la misma temporalidad que el acto efectivo del conocimiento, Descartes recae en la concepción que las concibe como realidades absolutas: ingenuidad que se denuncia inmediatamente en la exigencia inesperada de una garantía suplementaria y en el recurso místico a la veracidad divina. Tal inconsecuencia no hacía más que mostrar la estructura misma del acto constituyente, en tanto él pone necesariamente su objeto como independiente del movimiento que lo engendra, y como fundando a su vez ese movimiento en su sentido y su valor. El círculo estaba en el origen, en la esencia de la verdad, en tanto ella se *disimula revelándose.*

18.– LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA COMO CRÍTICA DE LA AUTENTICIDAD: CONSTITUCIÓN ESTÁTICA Y CONSTITUCIÓN GENÉTICA

Es tiempo ya de abordar la dificultad capital que acarrea el principio mismo del método fenomenológico. ¿Cómo podrá resolver la pura descripción de lo vivido los problemas de crítica de los valores que se viene- planteando tradicionalmente la reflexión filosófica? Hemos distinguido una vivencia privilegiada, la evidencia, que no es un dato pasivo sino el *modo originario* de la intencionalidad en la que no puede haber duda, porque de ella la misma duda recibe su sentido. ¿Pero esto no es renunciar a buscar un fundamento filosófico? Si al acercarme a un hombre me doy cuenta de que sólo se trataba de un maniquí, habré corregido una percepción con otra percepción, lo que supone el derecho general de la percepción de poner su objeto como realidad sensible. Si rectifico un error de cálculo, será porque hago un nuevo cálculo, lo cual no me hace salir del tipo de evidencia propio del razonamiento matemático, La fenomenología no podría, al parecer, hacer otra -cosa que comprobar situaciones de esta clase. El “principio de todos los principios” dice que:

> “todo lo que se nos ofrece en la intuición de manera *originaria* –‘en carne y hueso’– debe ser recibido simplemente como es dado”.[114]

El filósofo tendría así que reconocer su propia inutilidad y dejar a la conciencia espontánea el cuidado de resolver sus problemas por su movimiento propio.

Sin embargo la fenomenología siempre se ha presentado como la única forma válida de la crítica filosófica. El principio de la evidencia no es una teoría dogmática, sino un simple punto de partida en el que se define el plano sobre el cual se ha de perseguir el trabajo de realización. La descripción fenomenológica se propone rectificar las significaciones mentadas por la conciencia explicitando su *contenido de autenticidad.* De hecho la crítica sólo es fecunda en la medida que revela al sujeto las intenciones profundas de sus propios pasos. Tal es la dialéctica de la conciencia espontánea cuando ella se sobrepasa a sí misma y se eleva a la reflexión filosófica.

[114] *Ideen,* § 24: *El Principio de los Principios* (*Das Prinzip aller Prinzipien).*

La fenomenología retoma de manera metódica el movimiento por el cual el pensamiento natural, en ciertos *momentos críticos,* pone en cuestión sus propias evidencias en un retomo espontáneo a la conciencia de sí.

Un problema de geometría sólo puede ser resuelto por medio de un razonamiento geométrico. Pero en cada etapa decisiva del desarrollo de la ciencia se producen dudas sobre la naturaleza misma del objeto científico y sobre los pasos que lo constituyen. No se puede dudar del valor del pensamiento matemático como tal: pero una crítica se hace necesaria como explicitación del *sentido verdadero* de los conceptos fundamentales que definen la estructura de su dominio y correlativamente del tipo de evidencia en que se constituyen. Ya se trate del descubrimiento del número irracional, del cálculo infinitesimal, de los números imaginarios, de las geometrías no-euclidianas o de la teoría de los conjuntos, se verá que en cada caso el progreso se impuso a partir de una reflexión sobre el significado efectivo del objeto matemático, en tanto se encuentra mentado auténticamente, en la actividad creadora del matemático, como un *puro posible* dado en *puras operaciones como tales.* En el trabajo técnico se olvidó constantemente, al confundirse las condiciones de la intuición sensible y los conceptos operatorios, limitando así arbitrariamente el desarrollo, que la *existencia matemática* se demuestra por el simple no-contradicción quedando excluido por principio todo *“problema de existencia”.* Así fue que el número fraccionario, la cantidad finita, el espacio euclidiano gozaron por prejuicio del privilegio de ser considerados la “realidad” efectiva. Cada vez que el progreso de la práctica científica exigió una extensión del dominio de la ciencia, extensión a la que se oponían precisamente los hábitos que en la etapa precedente habían permitido esa misma práctica, fué necesario realizar una *toma de conciencia originaria* en la que se revelara de nuevo con una evidencia absoluta el sentido efectivamente vivido en el pensamiento matemático, cuando define su objeto independientemente de la intuición sensible, por medio de puras construcciones que no implican más que la condición de la simple coherencia lógica. De lo que se trata, en otros términos, es de una *crítica de la evidencia matemática* que se efectúa en la evidencia absoluta de la conciencia de sí, por medio de una *explicitación fenomenológica* de las intenciones auténticas del matemático.

La posibilidad de una crítica de esta clase reposa en la estructura misma de la evidencia espontánea, porque el sentido ontológico constitutivo del *ser* del objeto permanece necesariamente implícito en la ingenuidad de su vivencia. Así el físico opera sobre objetos físicos (hechos, leyes, teorías) sin explicitar el *sentido del ser* (*Seinssinn)* de lo físico como tal. Llega así a conceptos fundamentales –como espacio, tiempo, masa, etc...– que se desprenden como *en sí* independientes de toda referencia a la realidad vivida. La obra de los grandes creadores, consistió en disipar estas falsas “evidencias” con una vuelta al sentido originario de las nociones en el movimiento por el cual ellas se constituyen en una experiencia *física.* La espacio-temporalidad no será pues un cuadro innato que se imponga a la percepción del mundo real. Lo propio de su *sentido* es definirse en las operaciones *efectivas* del desplazamiento y de la determinación de relaciones cuyo cumplimiento varía evidentemente con el progreso de los instrumentos de medida y del aparato matemático. El espacio y el tiempo concebidos como medios homogéneos e infinitos, sólo tenían sentido por la posibilidad de obtener medidas independientes del sistema de referencia en que se opera. Tal posibilidad implica evidentemente que un simple desplazamiento bastará para hacer coincidir dos referenciales diferentes. La condición realizada pues por un sistema de sólidos relativamente poco alejados –como el mundo de nuestra experiencia ordinaria–, ya no vale para referenciales animados de una gran velocidad los unos con respecto a los otros. Las mismas nociones espacio y tiempo deben entonces ser reconstruidas, ya que las condiciones efectivas de las operaciones de medida no representan simples circunstancias contingentes, sino el fundamento mismo de los conceptos teóricos, como *condición de la evidencia* constitutiva del dominio estudiado. La crítica einsteniana ha liberado al pensamiento físico de sus cuadros tradicionales, explicitando el sentido de ser del dominio físico como lo que se constituye en una experimentación efectiva. Es eso mismo lo que trata el físico, pero que ha sido embozado por los hábitos del trabajo técnico que hace que las nociones se consideren como cosas separadas de la dialéctica que las engendra en su verdadero ser efectivo y en su sentido de verdad. Del mismo modo el descubrimiento del “principio de indeterminación” reposaba sobre una explicitación del sentido del mismo concepto de determinismo en cuanto significa que la previsión de la posición de un cuerpo en un instante dado implica la posibilidad *práctica* de definir

simultáneamente su posición y su velocidad en el instante anterior. En la medida que tal posibilidad esté limitada por las condiciones *reales* de la experimentación, el principio sufrirá la correspondiente modificación. Hay que reconocer que allí la verificación no es una operación exterior que consistiría de algún modo en comparar desde afuera los cálculos de la teoría y los "datos" de la experiencia: la definición de la *evidencia* constitutiva de la realidad física la da la experiencia en el sentido efectivo en que la apunta el físico y fuera de ello los principios aparentemente mejor establecidos de hecho no *son* más que simples *prejuicios.*

Ya el pensamiento positivo practicaba espontáneamente la crítica del sentido ontológico del objeto del conocimiento por *la explicitacián* de las intenciones auténticamente vividas por el sabio. Sería fácil encontrar ejemplos *análogos en* los dominios del sentimiento y de la acción: Los falsos problemas de la casuística encuentran su solución en un retorno vivido al sentido originario de los valores y de los fines, sentido siempre presente, oscuramente mentado en los peores desaciertos y cuya revelación empuja la voluntad a un esfuerzo de rectificación.

La descripción fenomenológica es la puesta en obra de esa filosofía que está inmanente en la conciencia natural. Podrá por ello dar a las ciencias positivas una nueva norma disipando esa ingenuidad que les impide "comprender sus propias producciones mientras la intencionalidad que las produce permanece en estado implícito". Tales "ciencias":

> "son incapaces de aclarar el sentido de ser de sus dominios y de los conceptos eme los tematizan, incapaces de decir en sentido propio y último qué sentido tiene el existente del cual hablan, qué horizontes intencionales presupone, horizonte del que ellas no hablan y que sin embargo contribuyen a determinar el sentido en cuestión".[115]

La fenomenología debe permitirles reencontrar esa autenticidad que esas ciencias tenían en los grandes creadores que las concibieron en la unidad de una sabiduría *universal* La ciencia moderna se ha disuelto en una multitud de técnicas especializadas.

[115] *Formale und transzemlentale Logik,* pág. 12.

“Ella ha renunciado al ideal platónico de una ciencia anténtica; en la práctica ha abandonado el radicalismo de una responsabilidad científica... Las ciencias europeas han perdido su gran fe en sí mismas, en su significación absoluta. El hombre moderno de hoy no ve más, como el hombre “moderno” de la época de las Luces, en la ciencia y en la nueva cultura elaborada por ella la autoobjetivación humana, la función universal que la humanidad se ha creado para asegurarse una vida en la que obtiene una verdadera satisfacción, una vida en la que se realiza en el plano individual y en el plano social una práctica racional. Esta gran fe, que en otro tiempo reemplazó a la fe religiosa, la fe en la ciencia en tanto ella conduce a la sabiduría... ha perdido su fuerza en muchos hombres. Vivimos en un mundo que así ha llegado a ser incomprensible, un mundo del que en vano buscamos el porqué, el sentido que antes no admitía duda alguna, porque era reconocido por el entendimiento y la voluntad. Sin duda es lícito que adoptemos una posición crítica y escéptica en el resultado de su devenir histórico; no podemos abandonarla pura y simplemente con el pretexto de que no llegamos a obtener de ella una comprensión última, y a dirigirla según esa comprensión... Si no nos basta con la alegría de crear una técnica intelectual, con inventar teorías para sacar de ellas aplicaciones útiles que permitan ganar la admiración del mundo –si creemos que sólo hay una humanidad auténtica por una vida radicalmente responsable de sí misma, no pudiendo separarse la responsabilidad científica de la totalidad de las responsabilidades humanas–, entonces tenemos el deber de tomar posición sobre esta vida y este conjunto de tradiciones culturales buscando explicítaciones radicales, desde el punto de vista individual y desde el punto de vista social, viendo las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podremos tomar posición ante las realidades en el triple plano del juicio, del sentimiento y de la acción... Debemos elevarnos por encima del olvido de sí característico del teórico que, abandonándose en la producción teórica, a los objetos, a las teorías y a los métodos, nada sabe de la interioridad de su producción: vive en sus creaciones, pero no tiene esta misma vida creadora bajo su mirada temática.”[116]

[116] *Ibídem*, pág. 3, 4, 5, 14.

El método descriptivo no debe pues consistir en una aceptación pasiva del "dato". Apunta a una toma de conciencia universal que disipa los prejuicios adquiridos en el trabajo técnico y restablece la subjetividad constituyente en su verdad originaria. En pocas palabras, la explicitación de la vivencia debe tomar la forma de una *constitución universal* en la que el *ser,* explicitándose como ser *constituido* estará definido y justificado en su sentido auténtico. La tarea comprende dos momentos. El sentido del ser, en sus diferentes regiones, será tomado primeramente tal como se presente, y sometido a una descripción "estática" que precisará la estructura de cada dominio y correlativamente sus modos de aparición en la conciencia. Pero en tanto ese sentido se encuentra ya implicado en cada momento del desarrollo de las síntesis subjetivas, será conveniente interrogarse sobre su mismo ser que remite a una *creación originaria* siempre presente bajo una forma *sedimentada.* El sentido es *engendrado* constantemente en un movimiento de producción:

> "implicado como una *historia* sedimentada (*sedimentierte Geschichte) en* cada unidad intencional constituida y en sus maneras de darse a la conciencia".[117]

La constitución estática no hace más que analizar un contenido de significación ya puesta. La constitución *genética* definirá las condiciones del acto que lo produce. El análisis estático responde a los problemas de la estructura. La teoría de la génesis explícita la *significación última* del ser constituido, fundamento último de toda verdad concebible.

Si tomamos el cómodo ejemplo del objeto material, la constitución estática permite distinguir la "cosa", dada en la experiencia ante-predicativa, de la "realidad objetiva" definida por la física matemática. La percepción inmediata no es una "rapsodia de sensaciones", sino un movimiento intencional cuyas articulaciones pueden describirse con precisión. La "cosa" es aprehendida en la intuición sensible con un *sentido* que remite a un horizonte de percepciones posibles, como percepción de "la misma cosa". Ver un árbol es tener conciencia de poder aprehenderlo desde otro lado, más cerca o más lejos, de. reencontrarlo después de haberlo abandonado, de someterlo a un conjunto de operaciones definidas por los hábitos adquiridos. Estas posibilidades se presentan bajo la forma de un horizonte que implica evidentemente una cierta indeterminación en el contenido. Yo sé que el

[117] *Ibídem*, pág. 217.

objeto tiene un “reverso” que se me presentará como “anverso” si me coloco detrás, pero no lo conoceré hasta que haya cumplido realmente esa operación. En el momento de la percepción, el sentido del objeto se enriquece, se confirma, se corrige o se modaliza, según las maneras en que se presente. Estas diferentes posibilidades varían evidentemente con el objeto considerado. Esas posibilidades implican siempre un cierto *estilo general* que constituye el *sentido de ser* (*Seinssinn*) de la “cosa”. Las posibilidades de desplazamiento y de manipulación definen, por ejemplo, una estructura espacio-temporal, evidentemente no como forma matemática, sino como horizonte inmediatamente vivido y que se realiza en las relaciones esencialmente cualitativas, subjetivas y relativas. Una relatividad de este tipo no deja de comportar por eso un estilo perfectamente definible. Otras síntesis constituyen los momentos de la sustancialidad y de la causalidad, que se presentan como horizontes de relaciones cualitativas, inducidas con la aproximación propia al mundo de la vida. La percepción sensible se define como una forma original de la evidencia cuya verdad se revela en la objetividad inmediata propia del objeto sensible. La intervención del juicio y más particularmente bajo la forma de operaciones matemáticas, constituirá un nuevo mundo del ser que realiza la concepción kantiana de la objetividad: lo real se presenta allí como un conjunto de determinaciones definidas con todo rigor por el concepto. Pero esta universalidad sólo tiene sentido no por sí misma, sino por las síntesis vividas de la conciencia efectiva. El objeto ideal de la ciencia se constituye pudiendo ser aprehendido idénticamente por todos: su intemporalidad como omnitemporalidad define el *modo de su temporalización.*

La constitución estática permite así delimitar los diversos modos del ser con más precisión que el análisis eidético ingenuo. Da a las “ontologías regionales” un fundamento en la subjetividad constituyente. Sin embargo, todavía no hemos superado el pluralismo de las esencias para reencontrar su unidad en una justificación radical: la descripción permanece aún en el plano del *eidos* tomado como un “dato”. Pero el retorno a la vivencia ha preparado el terreno para explicitaciones más profundas.

Las estructuras sintéticas que destaca la constitución estática no son en modo alguno formas *a priori* que se impongan desde afuera a los datos concretos de la subjetividad singular. La conciencia, tomada en su esencia, remite al sentido mismo del ser a que ella apunta, sentido inmediatamente experimentado por el *ego* como el horizonte de sus poderes sentidos y vividos a cada instante (*in einzelnen Pulsen des "Ich Kann" und "Ichtue").*[118] El *ser de la intencionalidad* consiste justamente en *dar ese sentido al objeto,* produciéndolo en la actualidad del momento vivido (*Sinngebung, Sinnleistung).*

El análisis sobrepasa pues la consideración de las síntesis de los modos de aparición para interrogarse sobre el *origen* del sentido que las domina. Este aparece primeramente como una "formación" (*Gebilde*) acabada que se *asocia* a los elementos propiamente "dados" para integrarlos en el horizonte de objeto. En el caso de la percepción sensible, el sentido de ser de la "cosa" viene a animar los datos sensoriales y los hace aparecer como simples *aspectos,* que remiten a otros aspectos de la misma "cosa". Sin embargo ese sentido no tiene una realidad en sí: como formación intencional sólo existe en el acto que lo engendra. Pero se trata aquí de una *génesis pasiva;* que se cumple en la ingenuidad de una vida "anónima" en que el yo no tiene conciencia de su actividad creadora: el producto aparece como una adquisición ya disponible que llega a la conciencia por simple asociación y hace tomar al dato en el sentido mentado.

Es esta génesis pasiva la que proyecta a cada instante el horizonte gracias al cual ya tiene antes un sentido para nosotros. Pero tal movimiento es posible gracias a la *retención* de un acto originario cuyo sentido ha sido creado en la evidencia absoluta de una *génesis activa,* que se ha debilitado .progresivamente para crear por fin en el *inconsciente* lo que no quiere decir en una "nada fenomenológica" sino simplemente en el "modo límite (*Grenzmodus)* de la conciencia".[119] Deberá observarse que no se trata en modo alguno de una simple persistencia de impresiones, ni de una asociación de sensaciones o imágenes. El sentido constituido en su plenitud por una *creación original* se mantiene por una creación *continua* que sólo permite aprehender el objeto con su valor de objetividad. La asociación refiere continuamente el sentido a la conciencia: y pasivamente reproduce en

[118] *Ibídem*, pág. 218
[119] *Ibídem*, pág. 280

el inconsciente de antemano el horizonte de posibilidades esbozadas. El mundo toma un sentido por lo *posible* que surge como la verdad de su ser. Pero lo posible existe como tal por el acto creador de una evidencia absolutamente originaria, que se perpetúa en el devenir intencional como devenir de un solo y mismo yo.

> “Gracias a esta síntesis pasiva[120] (en que se insertan una y otra vez las producciones de la síntesis activa), el yo está siempre rodeado de *objetos.* El hecho de que todo lo que afecta a mi yo –como Ego adulto– es percibido como *objeto,* como sustrato de predicados para conocer, se debe a esta síntesis pasiva. Porque hay allí una forma teleológica posible, ya conocida en el desarrollo del conocimiento del objeto y de su constitución en una posesión permanente y siempre accesible: esta forma teleológica es comprensible en tanto proviene de una génesis. Y ella misma remite a una “creación primera” *(Urstiftung).* Lo conocido remite siempre a una toma de conocimiento originario. Y lo que llamarnos desconocido tiene igualmente la forma estructural de lo conocido, la forma de *objeto,* o más precisamente la forma de *cosa espacial,* de *objeto cultural,* de *útil,* etc.” [121]

Conviene precisar que la vuelta al origen no se refiere a consideraciones de orden causal. La constitución genética no busca los antecedentes empíricos como tales –y que, como “causas” habrían ya desaparecido–, sino el acto originario siempre *presente* en la actualidad de la vida intencional. El origen está implicado en el momento actual con una necesidad apriórica, en tanto es *él mismo* quien le confiere el sentido de su ser. En ningún momento hemos abandonado la dimensión de la esencia. La percepción sensible sólo es posible mediante la previa creación de la significación constitutiva de la “cosa”, porque es característica propia de su esencia, ser percepción *de la “cosa”.*

Del mismo modo la actividad del juicio remite necesariamente al acto originario que ha creado el horizonte del ser como *ser ideal,* porque cada predicación implica esa significación mitológica en los contenidos inteligibles que ella menta. No se trata pues, de volver a las circunstancias contingentes del desarrollo psicológico, sino de

[120] Se trata de la síntesis por asociación de las significaciones pasivamente engendradas, con los '”datos” presentes.
[121] *Méditations cavtésiennes,* § 38.

explicitar el sentido de la evidencia absoluta del *momento originario*, porque esa evidencia precede necesariamente a las evidencias actuales cuyo sentido ya no se encuentra engendrado en la plenitud de su verdad, sino que se presenta como una *formación adquirida* que se asocia inmediatamente a los elementos propiamente “dados” y hace que sean “percibidos” con un sentido de objetos ya conocidos. Porque hay antecedentes, debemos explicitarlos en una historia: pero se trata de una historia constitutiva. El pasado se considera en su significación *esencial,* en tanto está implicado necesariamente en el sentido mismo del presente. Pero permanece *esencialmente pasado,* porque justamente da al presente ese sentido en calidad de pasado: designa *la historicidad del acto histórico en el ser de su posibilidad.*

Evidentemente, la evidencia de la creación originaria no es un “dato” irreductible que sólo se debiera comprobar. La génesis trascendental se presenta con articulaciones esenciales que pueden definirse con precisión. Como aquí el sentido ya no se toma en despliegue del contenido que implica, sino en la unidad de su ser total, ya no se tratará más de “síntesis constitutivas” en el sentido de la fenomenología estática, sino de *situaciones fundamentales* de las que emerge un sentido de verdad, en forma de un nuevo horizonte del ser.

> “Mientras que el análisis “estático” se guía por la unidad del objeto mentado y va de los modos de aparición a la presentación, siguiendo los reenvíos intencionales implicados en la representaciones oscuras, en cambio el análisis intencional genético menta la totalidad concreta que forma cada conciencia con su objeto intencional como tal. Entonces se ponen en cuestión los otros reenvíos intencionales que pertenecen a *la situación,* por ejemplo el del sujeto del juicio: también se encuentra en cuestión la *unidad* inmanente de la *temporalidad* de la vida que tiene en sí misma su “historia” (*Geschichte*).”[122]

Se puede comprender ahora por qué la constitución de las "Ideas" daba la impresión de un retorno al constructivismo kantiano, en una forma que se acerca peligrosamente al psicologismo. El análisis se desarrollaba allí sólo en el plano *estático,* y mantenía cada uno de sus momentos en la abstracción de una región determinada. En esas condiciones, el objeto sólo podía definirse por el despliegue de las

[122] *Formale und transzendentale Logik,* pág. 277-278

síntesis que lo hacen aparecer de diversas maneras. Su sentido de la objetividad se reducía entonces a las leyes aprióricas del movimiento de las representaciones sucesivas: esto era caer en la absurdidad de una filosofía del *como si,* y la noción de realidad se agotaba en su “equivalente en la conciencia”, el mundo aparecía como un sueño bien reglado. Por otra parte, las vivencias singulares al referirse al objeto solamente por las formas que las dominan, no permitían comprender cómo podían ser calificadas de “trascendentales” precisamente en su significación concreta, y la afirmación paradojal de un paralelismo total entre lo psicológico y lo trascendental aparentemente confirmaba la caída en el psicologismo.

De hecho la noción de un idealismo trascendental concreto encontraba su justificación efectiva en la fenomenología *genética.* La constitución ya no menta la forma de las síntesis de modos de aparición, sino el *sentido de ser* como tal, producido continuamente en una *génesis pasiva* que remite a una *creación primera* que ella no hace más que perpetuar. En la evidencia absoluta del acto creador, cada región se constituye en su verdad originaria como un momento en el horizonte del ser total, siempre presente en su totalidad y que se realiza en sus diferentes modos en el *flujo originario* de la vida constitutiva. Con la distinción del dato y de lo mentado, la estructura de la intencionalidad se justifica ahora como el resultado del movimiento según el cual el *sentido mentado* se constituye sobre el fundamento de una *situación dada* como su *sentido verdadero,* en una dialéctica cuya necesidad define el sentido auténtico de la *libertad.* Lo mentado se revela allí en la plenitud de su ser, como *la verdad inmanente al dato.* Tal inmanencia la presenta la misma verdad como dada en una evidencia originaria cuya forma de inmediatez disimula el movimiento que la ha engendrado. Por tanto, ya no es necesario separar las diferentes regiones del ser e idealizarlas reduciéndolas a las formas correlativas de la síntesis. En el Presente Viviente de la subjetividad concreta, siempre presente a sí misma en un acto constantemente renovado, las “regiones” particulares surgen como momentos abstractos del movimiento total, y cada conciencia es conciencia del ser mismo.

> “El ser aprehendido en el *cogito*, tomado en su universalidad, es la vida universal misma, en su unidad y su totalidad indefinidas e ilimitadas. Porque aparece siempre como unidad total, ella puede igualmente ser considerada en los actos perceptivos que se limitan por la atención a un plan particular y devenir el tema de un conocimiento universal.”[123]

19.– LA CONSTITUCIÓN DEL DOMINIO FORMAL: LÓGICA Y MATEMÁTICA

Sean cuales fueren las ambiciones últimas de la fenomenología, hay que reconocer que las investigaciones husserlianas, en su conjunto, han permanecido en la etapa del *proyecto.* Sin embargo, el problema del conocimiento ha sido tratado de manera notable: su exposición va a permitirnos precisar su concepto de la *“constitución”.* Comenzaremos por el dominio más general, el de la lógica formal, que presenta la ventaja de ser objeto de discusiones muy conocidas.

Es sabido cómo el desarrollo de las ciencias de la naturaleza desde el Renacimiento ha hecho intolerable la situación de la lógica tradicional, que no pudiendo renunciar a su contenido aristotélico demostraba cada día su incapacidad para comprender los pasos del conocimiento efectivo. El esfuerzo del cartesianismo, al poner en evidencia la oposición entre la fecundidad del pensamiento matemático y la esterilidad de la teoría del silogismo, no consiguió dar al primero un fundamento riguroso; porque por importante que sea la fuerza de su certeza intrínseca, su necesidad discursiva implica en rigor una definición *“analítica”* y remite así inmediatamente a los principios de la lógica. La reconciliación tentada por Leibnitz no alcanzó ninguna realización efectiva y Kant corroboró el fracaso planteando junto a la necesidad analítica propia de la lógica una necesidad sintética a *priori.* Esto era simplemente bautizar el problema: pero el hecho es que las etapas de la matemática se presentaban con las apariencias de una originalidad específica. Fue tarea de la escuela inglesa del siglo XIX elaborar las condiciones prácticas de una solución efectiva dando forma matemática al contenido de la lógica. La unidad se restablecía pues en el seno del trabajo técnico: era urgente retomar el problema en

[123] *Méditations cartésiennes,* § 18. Edición Strasser, Husserliana I, pág, 81. *“Das universalé cogitatus ist das universale Leben selbst..”*

el plan filosófico. Porque la homogeneidad formal de los procedimientos no impedía que su uso obedeciese en cada caso a intenciones radicalmente diferentes: *la* lógica y la matemática incontestablemente corresponden a dos vocaciones diferentes y si bien su objeto es el mismo, no se toma en el mismo sentido. Evidentemente, el problema no podía resolverse por medio de una discusión abstracta. Las dificultades sólo serán aclaradas por la explicitación del *sentido* del ser considerado y tal como se revela en las evidencias en que se *constituye.*

La lógica se define comúnmente como el estudio de las leyes del pensamiento verdadero. Es ésta una fórmula defectuosa que hace casi inevitable una caída en el psicologismo. De hecho, el lógico no se ocupa de los actos subjetivos del pensamiento sino de sus productos objetivamente constituidos; las proposiciones, sus momentos y sus combinaciones. Las leyes normativas que puede enunciar son aplicaciones prácticas de las leyes objetivas, propiamente lógicas, que rigen las proposiciones. Así por ejemplo, el principio de no-contradicción enuncia en primer término que “de dos proposiciones contradictorias, una es necesariamente falsa”, de donde se extrae la regla de que “no hay que afirmar y negar a un mismo tiempo un mismo predicado de un mismo sujeto”.

El dominio propio de la lógica se define pues primeramente en el plano del objeto, *como* el conjunto de las proposiciones con sus diversos momentos y combinaciones posibles, en otros términos, el conjunto de las *significaciones* que pueden expresarse en el discurso. Será conveniente en primer lugar, tomar las proposiciones como "simples significaciones", haciendo abstracción de todo problema de verdad o de coherencia. Se habrá así delimitado una capa fundamental, en la que es fácil ver que la forma está sometida a un cierto número de leyes, las que permiten a la significación de existir como tal. Cuando yo digo: *«el círculo es cuadrado»,* enuncio una proposición contradictoria pero tiene existencia *como proposición*, ya que yo le acuerdo un predicado o sea que es contradictorio. Pero sí yo digo: «*y es cuadrado*». he pronunciado simplemente una sucesión de palabras que no tienen ningún sentido, «u» por ser una conjunción no: puede allí ejercerla función de sujeto. Resulta claro, pues, que las condiciones en que una combinación verbal constituye un enunciado con sentido son independientes de la naturaleza de los objetos que pueden ser motivo

del juicio. Sea cual fuere la materia del discurso, el sujeto tendrá que ser un sustantivo (o una expresión nominalizada que cumpla la función del sustantivo) y el predicado un adjetivo o una expresión que haga las veces de tal, o también una relación. Considerando el sujeto y el predicado como puras variables indeterminadas, mantenidas en cada caso como idénticas a sí mismas, se puede constituir una *doctrina pura de las formas de* sig*nificación* o *gramática* l*ógica pura*, que establecerá las leyes formales de los enunciados que poseen sentido y los procedimientos de construcción de sus formas posibles. Tomando, por ejemplo, el juicio predicativa “S es p” como elemento fundamental del discurso, se construirá “S no es p', nominalizando: “Sp es q, S no-p es q”, etc. Y con la forma de implicación, “si A, entonces B” se tendrá, por nominalización: “si (si A, entonces B), entonces C”, etc.

La doctrina pura de las formas de significación define las condiciones de *comprensión* v*aga.* Cuando hablamos distraídamente, dejamos pasar con frecuencia incoherencias absurdas, aun cuando tenemos conciencia de alcanzar y enunciar proposiciones con sentido, así que por lo menos el discurso obedece a las leyes de la gramática pura. Pero también podemos prestar atención, esforzarnos en comprender *distintamente* los enunciados en cuestión. En ese caso efectuarnos las operaciones predicativas en todas sus articulaciones. Aparece entonces que una proposición, aceptada como una proposición con sentido, no puede efectuarse de manera distinta. Podemos decir, distraídamente, “Sp es no-p”. Pero resulta imposible “realizar” efectivamente tal enunciado. Porque en un pensamiento distinto, *Sp excluye no-p.*

Aparece así una nueva capa formada por significaciones efectivamente realizables y que pueden presentarse en la *evidencia de la* distinción. Si se procede a una *libre variación,* que elimina todo el contenido material del discurso, quedan como *invariantes* los principios clásicos de identidad, de no-contradicción y de tercero excluido, tomados únicamente como condiciones de la pura coherencia interna de los enunciados, sin referencia alguna a una verdad posible como acuerdo con *la cosa misma.* Así pues, el conjunto de las proposiciones realmente efectuables –“distintas”– se define en cuanto a la forma por una pitra *analítica de la no-contradicción,* o *analítica de la pura consecuencia.*

La evidencia de la distinción sólo asegura la simple coherencia del enunciado, la verdad de éste se da en la evidencia de la claridad en que el objeto se presenta él mismo tal como lo ha propuesto el juicio. Es evidente *a priori* que una proposición sólo puede verificarse en la experiencia si ella es ya efectivamente realizable en el pensamiento. Las condiciones de la existencia de la distinción son pues necesariamente válidas para la evidencia de la claridad. Dicho de otro modo, la analítica de la no-contradicción define inmediatamente el contenido de una *analítica formal de la verdad.* Pero los dos planos se distinguen netamente, aunque el contenido técnico es el mismo: en la evidencia de la claridad la consideración de un acuerdo con lo real implica en la forma misma del enunciado una significación que está excluida *a priori* de la pura analítica de la no-contradicción, es decir, que los principios lógicos determinan no solamente la forma de todo *enunciado distinto,* sino también la forma de toda *verdad posible.*

Ahora comprendemos por qué la lógica tradicional permanecía en una esterilidad desconcertante, a pesar de la autenticidad de su contenido que ha motivado la admiración de los siglos. Las tres capas que hemos distinguido: la doctrina de las formas de significación, la analítica de la no-contradicción y la analítica de la verdad, se mezclaban confusamente en el lógico clásico que trabajando de hecho sobre puras significaciones –los juicios como “simples juicios”–, prestaba atención a las condiciones formales de una *verdad* posible, en el sentido de un acuerdo con las cosas. Le resultaba entonces, prácticamente imposible tematizar el dominio de las significaciones como tales y desarrollar para el mismo el sistema de las formas de enunciados posibles, a título de puras significaciones. Se limitaba así, necesariamente, a observaciones elementales y a algunas triviales aplicaciones que se imponían por su evidencia y desalentaban por su pobreza. De hecho, el estudio de las significaciones en cuanto tales exigía un acto especial de objetivación, la nominalización que transforma en objeto al contenido predicativo y permite hacerlo entrar en nuevas sintaxis. Así, por ejemplo, el juicio colectivo *«*a, *b* y *c* son p» es estéril en sí mismo. La nominalización de la conjunción *«a, b* y *c»* da la colección (*a, b, c)*, que «es p» y como tal suministra materia para nuevas operaciones de conjunción, de disyunción, etc. Igualmente el juicio de relación *«a* es igual a b» sólo es manejable si se lo nominaliza para hacer con él un producto disponible, a saber, la igualdad (a=b). El juicio de numeración

«un *A* y *un A s*on p» da por nominalización el número de «2 A» que «son». Tal es precisamente la forma en la cual el matemático abarca el dominio de las significaciones. Se podría creer, por un momento, que los matemáticos se ocupan únicamente de las formas de objeto: colecciones, relaciones, números, etc. Esas formas se opondrían así de manera radical como doctrina formal del ser u *ontología formal*, a la lógica definida como doctrina formal de las proposiciones o *apofántica formal (*predicación). Pero no se trata de formas predicativas, tomadas ya sea al estado naciente en el juicio, ya sea objetivadas por la nominalización. El número se constituye en el juicio de numeración, la colección en el juicio colectivo, la relación en el juicio de relación. Pero estos contenidos, en cuanto aparecen en los juicios, no son manejables: de hecho están recién "preconstituídos". Su "constitución" está plenamente cumplida sólo con la *nominalización* que los transforma en *objetos* independientes, colecciones, números, relaciones, sobre los que se podrán desarrollar nuevos juicios.[124]

Puede verse de inmediato por qué las matemáticas por su fecundidad parecían oponerse a la lógica, mientras que sus adquisiciones se caracterizan por una necesidad formal que podía definirse únicamente como analítica, es decir como lógica. Todo juicio se refiere a un objeto. Hablar, es hablar de alguna cosa, enunciar una significación sobre esa cosa. La significación así enunciada, no es pues objeto: aun no es más que vivida en el *sentido noemático*. Si yo digo que "*el jardín es florido"* el objeto del que hablo es el jardín mismo, sobre el cual enuncio un "estado de cosas" (*Sachverhalt)*, o sea que *es florido*. Pero este *"estado de cosas"* sólo se presenta como el sentido mentado en el acto del juicio: no es el objeto mismo. El lógico reflexiona sobre ese sentido, es decir, el juicio como "mero juicio" y comprende inmediatamente que es imposible efectuar realmente la operación predicativa si el sentido envuelve una contradicción.

Variando libremente el contenido material de las proporciones podrá llegar a un *invariante* expresable en principios que se imponen como condiciones formales de toda significación efectiva: pero se encuentra-al mismo tiempo incapacitado de ir más allá de algunas observaciones de simple buen sentido, ya que su reflexión sólo refiere al sentido mentado en cuanto tal, dentro de la intencionalidad vivida. Comprueba

[124] *Formale und transzendentale Logik,* § 25. Para más detalles, cfr, *Erfahrung und Urteil,* § 61 y 96.

así una evidencia y una. generalidad absolutas, y comprueba que una vez propuesto un predicado no podrá ser jamás negado y una vez negado no podrá ser jamás propuesto. Lo que expresa diciendo que de dos proposiciones contradictorias una es necesariamente falsa. Pero no llega a construir sistemáticamente todas las formas de proposiciones posibles. La dificultad es particularmente visible en los juicios de numeración o de relación, que implican una diversidad infinita de formas distintas, cuya tematización no resulta posible en la. simple reflexión sobre el sentido mentado en cuanto tal. Por su parte el matemático toma este sentido en su forma nominalizada, es decir como objeto. Se ocupa de las colecciones mismas, de los números mismos, de las relaciones mismas. Puede entonces manejarlos en nuevas síntesis, descomponerlos y recomponerlos al infinito: pero tratará siempre objetos y no juicios. Sin embargo, no se trata de objetos categoriales, cuyo ser consiste en ser puesto en un juicio (enunciar). La verdad de las matemáticas consiste justamente en tratar sólo de lo que se constituye en las síntesis predicativas.[125] Pero la *intención* del matemático no se dirige a estas síntesis en cuanto tales. Experimenta la necesidad del resultado sin poder explicitar el fundamento: porque en su trabajo de matemático ha hecho abstracción del mismo.

Ocurre pues que el lógico y el matemático se ocupan del mismo dominio aunque se ignoran entre sí. El lógico estudia los juicios y el matemático los productos inteligibles que se constituyen en el juicio. Si yo digo que *«a, b* y *c* son p» tengo un juicio colectivo sobre los objetos *a, b,* y *c* percibidos aisladamente y que recién están reunidos en el juicio por la conjunción *«y».* Si yo nominalizo, tengo la *colección misma,* como determinación inteligible (categorial) del objeto, puesto que en adelante yo percibo *a, b y c,* no como objetos aislados que hubiera que reunir en una síntesis conjuntiva, sino como una colección única, *que es p.* Siempre se trata de una misma cosa, es decir de los contenidos predicativos ya tematizados en una reflexión noemática, ya nominalizados en un estudio objetivo. Habiéndose clarificado así la relación, aparece abierta la posibilidad de una colaboración en que la lógica aporte la certeza de sus principios y la matemática la fecundidad de sus desarrollos. La deducción matemática perdería todo significado

[125] Entendemos aquí "predicativo" en el sentido amplio, operaciones de conjunción, numeración, etc., que entran en calidad de elementos parciales en la "predicación" propiamente dicha (*Fórmale und traneszentale Logik*, pág. 97).

efectivo si tuviera que reducirse a un puro juego de símbolos vacíos. De hecho, los axiomas de los que ella parte no definen simples reglas mecánicas para el manejo ciego de los signos. Los axiomas implican las operaciones efectivas del juicio y se refieren así necesariamente a las nociones lógicas. Así por ejemplo, en la formalización de la adición no se debe decir simplemente que "está siempre permitido reemplazar la combinación de signos a+b por la combinación b+a", sino que "debe existir para los *objetos* del dominio (entendidos en primer término como "una simple cosa", como puros "objetos de pensamiento") una cierta forma de *unión* con la *ley* formal a+b=b+a, donde la palabra *igualdad* significa realmente la igualdad, tal como se define precisamente en las formas categoriales de la lógica".[126]Claro está que una aplicación de las matemáticas a lo real resultaría inconcebible si el signo = no tuviera justamente el sentido de la relación puesta en los juicios efectivos de igualación.

Aun admitiendo la evidencia intrínseca de estos resultados, el problema no aparece enteramente resuelto. Porque una vez que se ha admitido que la lógica y la matemática representan dos maneras de estudiar un único y mismo dominio, o sea el dominio ideal de las formas categoriales que se constituyen en la predicación, se permanece siempre en el plano del juicio como "simple juicio"; no se ha fundado de manera efectiva la relación con el objeto, en tanto las formas del discurso deben definir las condiciones de una *verdad posible.* Se puede, evidentemente, distinguir en el plano técnico formas de significación y formas de objetos, *«S es* p» que se nominaliza *en* "Sp". Pero las formas de objeto en cuestión (estado de cosa, sustrato, propiedad, colección, número, relación, etc...) no conciernen más que al "objeto cualquiera", "alguna cosa en general", que no está dada en ninguna parte a no ser en los enunciados formales mismos, a título de variable indeterminada. La "ontología formal" como la hemos definido hasta aquí aún no ha sido impletada en su sentido verdadero, como doctrina formal del *ser,* entendido evidentemente como ser *real.* En otros términos, nuestras explicitaciones aún no han sobrepasado el plano puramente estático de las síntesis de modos de aparición. Hemos descripto la manera en que el dominio formal se presenta respectivamente al lógico y al matemático. No hemos puesto en cuestión el *sentido mismo de su ser*, sentido siempre presupuesto en

[126] *Formale und transzendentale Logik,* pág. 88.

cada momento de las operaciones que la constituyen. Por tanto, las oscuridades vuelven a presentarse tan pronto como se sobrepasa el nivel de la metodología para elevarse al problema del conocimiento. La solución aquí no es posible por un *retorno al origen,* que explicite el movimiento según el cual el dominio ha sido engendrado.

El juicio como "simple juicio" resulta de una abstracción practicada por el pensamiento espontáneo, que es siempre pensamiento del *objeto* en el sentido de objeto real. Juzgar, es decir algo de algo. Del jardín, digo que es florido. La proposición "el jardín es florido" no es una "simple proposición" *en mí:* ella pone un *estado de cosa* que determina la realidad misma. Sin duda este estado de cosa aún no se presenta como una determinación objetiva: no es más que el sentido a través del cual el sujeto aprehende la cosa de que habla, en este caso el jardín mismo. Pero basta con nominalizar este sentido para insertarlo en el objeto a título de determinación real. En la nueva proposición: «*Que el jardín es florido, eso es hermoso»* o también: *«el jardín florido* es *hermoso»* aquello de que se habla es el jardín con la determinación de ser florido y de él digo que es *hermoso*. El estado de cosa así objetivado se reconoce como el mismo que aquel que fue simplemente puesto en la vivencia del acto de predicación, a título de sentido noeinático: "el jardín florido" lleva una determinación objetiva que no es más que el estado de cosa puesto en el primer juicio "el jardín es florido". Así pues el juicio no es originariamente un "simple juicio" en el sujeto, sino un acto que determina la realidad misma y la determinación se explícita como tal en la nominalización. La ciencia como sistema de juicios apuntados sobre lo real será, pues, al mismo tiempo el sistema de las determinaciones de lo real mismo: pone el *concepto de la naturaleza,* no en el sentido en que este concepto estaría solamente en nosotros y no en las cosas, sino en el sentido que define *la naturaleza misma en sus determinaciones inteligibles*. Por tanto, las condiciones formales de la verdad que el lógico se propone explicitar no se entienden originalmente como condiciones del juicio, sino más bien como condiciones de la realidad misma. La lógica, como teoría formal de la ciencia implica pues el sentido de una *ontología formal o* doctrina formal del ser.[127]

[127] *Ibídem*, § 42-43

Pero el trabajo efectivo de realización toma inevitablemente la forma de una crítica de los juicios, entendidos cómo “simples juicios” en nosotros, en la que se trata de saber si ellos pueden legítimamente referirse al objeto. En la experiencia del error, descubrimos que lo que nosotros tomábamos por una determinación de lo real sólo era de hecho un “simple juicio” en que el sentido mentado era una pura pretensión subjetiva. La ciencia se presenta como un esfuerzo para criticar los juicios espontáneos, a los cuales acuerda el valor de “simples juicios”, y para establecer juicios “verdaderos” en el sentido de “científicamente verificables”. La lógica, como doctrina de la ciencia, será pues el estudio de las condiciones formales en las cuales un juicio no podrá legítimamente aspirar a la verdad. En un sentido de su vocación original, ella se vuelve así, y se presenta no como teoría formal del *ser* sino como teoría formal del *juicio* como “simple juicio”, o apofántica formal.[128]

Tal es, precisamente, la obra de Aristóteles, que aparece como la primera realización y, al mismo tiempo, la primera *alienación* del sentido auténtico de la lógica. El desarrollo de la formalización matemática consuma el movimiento. La crítica de las formas de juicio, en su aspiración a una verdad posible, implica a título de capa abstracta una *pura analítica de los sentidos en cuanto tales*, que pueda construir sistemáticamente todas las formas predicativas posibles en el plano puramente operatorio. Es ésta, precisamente, la tarea que se propone la matemática tradicional, que tematiza sus objetos como puros productos operatorios, para los cuales no se plantea otra cuestión que la de ser una simple construcción posible en la *evidencia de la distinción.* Estamos en el dominio de la significaciones predicativas, tomadas como puras significaciones, absolutamente despojadas de su relación original con el objeto, y cuya “existencia” matemática se define justamente por medio de la eliminación radical de toda pretensión de existencia real. Esa *alienación* ha hecho posible el éxito técnico de la empresa. Permaneciendo en el plano de una *pura analítica de la no-contradicción,* la matemática ha desarrollado sistemáticamente el estudio de las formas predicativas, nominalizadas en formas de objeto (relaciones, colecciones etc...), pero que, por eso mismo, implican las formas del juicio en que se constituyen. Sólo hace falta restablecer su significación propiamente lógica, como formas de

[128] *Ibídem*, § 44-45. La αποφανσις se entiende exactamente del sentido mentado como tal, el contenido noemático del acto de juzgar.

toda verdad posible. Los resultados de la *analítica de la no-contradicción* (la matemática de los matemáticos) quedarán así transferidos a la lógica como *analítica de la verdad.* Solamente en la lógica el sistema formal toma su sentido efectivo, como sistema de las formas del juicio verdadero o *apofántica formal,* y como sistema de las formas del ser u *ontología formal*[129]

Ahora se puede comprender por qué los resultados del análisis estático nos parecieron insuficientes. El dominio lógico se tomaba como un dato sobre el cual era suficiente construir metódicamente, yendo de lo simple a lo complejo: doctrina de las formas de significación, analítica de la no-contradicción y analítica de la verdad. Pero si bien resulta fácil ver la unidad de los dos primeros momentos, el pasaje al tercero muestra dificultades: ¿cómo las condiciones de la efectuación del juicio en la "evidencia de la *distinción,* pueden definir las normas de la realidad misma, dada en la evidencia de la claridad? La dirección objetiva de la investigación matemática, a pesar de las apariencias, no bastaba para fundar la noción de una ontología formal. Porque el objeto matemático no es nada más que el sentido constituido en el juicio como tal. El retorno al origen ha permitido disipar las confusiones. El orden real no va de la efectuación puramente verbal de las formas predicativas a la consideración posible. De hecho se parte de los juicios efectivos en que el mundo se constituye en sus determinaciones inteligibles, y la lógica originariamente se define como doctrina del *ser.* La noción de juicio como "simple juicio" es un medio necesario para criticar los productos de la predicación espontánea y elevarse al conocimiento científico. La analítica de los sentidos como tales (analítica de la no-contradicción) sólo precede a la analítica de la verdad en el plano puramente técnico. De hecho, ella le es posterior y representa un momento abstracto cuya significación verdadera remite al juicio efectivo, como determinación de lo real. El problema del pasaje de la evidencia de la distinción a la evidencia de la claridad –en términos vulgares: el problema del pasaje de la significación "formal" a la significación "real" de lo lógico–, no se plantea, pues: la *distinción* es un momento artificialmente desprendido de la *claridad*. Puede igualmente comprenderse que la relación de la matemática y la lógica no consiste en una simple diferencia técnica de la dirección de la mirada tematizante. Se trata de la oposición de una concepción

[129] *Ibídem*, § 52 y 54

puramente abstracta de las formas predicativas a su comprensión plena como formas del ser. La lógica constituye pues la verdadera ontología, mientras que la matemática alcanza solamente el dominio de los sentidos apofánticos, reducidos a su puro contenido operatorio. Sin embargo la actividad del lógico, ejerciéndose como una crítica, se ha desarrollado tradícionalmente en una *apofántica. Por* el contrario la matemática objetivaba las significaciones para manejarlas mejor y se situaba así aparentemente en el plano de una “ontología”.

Se podrá observar que en esta génesis del dominio formal, hemos considerado no los antecedentes empíricos del pensamiento lógico, sino el origen auténtico de su *sentido,* en tanto remite necesariamente al movimiento concreto de los juicios efectivos. El pasaje del pensamiento espontáneo, como posición dogmática de las determinaciones del objeto real, a la consideración crítica de los juicios como “simples juicios” y al examen de su estructura formal, no constituye una circunstancia contingente del descubrimiento del dominio lógico: porque justamente la presencia implícita de estas predicaciones efectivas da su sentido auténtico a la región de las puras significaciones como puros enunciados del discurso. La anterioridad de los juicios reales se impone pues de manera necesaria, y nos vemos forzados a aceptar el concepto de una historia, aunque ella se tome en su contenido inteligible, como *historia constitutiva*. Pero entonces se encuentra planteado el problema de sus relaciones con la historia real. Sin embargo, antes de abordarlo, es conveniente precisar aún más el sentido del dominio lógico. En tanto el juicio no existe plena y verdaderamente más que como juicio real, las formas que lo definen en el plano puramente categorial, en calidad de pura operación predicativa ya no son separables del contenido material que el juicio implica. De la evidencia predicativa hemos sido remitidos a la evidencia *ante-predicat*iva como condición de la racionalidad del Logos.

Cuando decimos que las leyes lógicas, tomadas en su sentido pleno, definen las condiciones formales del ser, se trata en primer término no de la realidad sensible como tal, sino de su; *ser inteligible,* tal como se determina en la predicación. Así por ejemplo, el principio de identidad significa que todo “estado de cosas” afirmado del objeto es, en cuanto tal, válido siempre y en; todo lugar: porque el contenido predicativo no existe más que como idealidad. Si yo escribo sobre una mesa redonda, la redondez es un momento real que se constituye en las síntesis

sensi»; bles, particularmente kinestésicas y óculo-motrices. La forma es inmanente al objeto mismo, se modifica y aparece con él, Pero si yo digo: *"la mesa es redonda",* refiero un estado de cosas que, como determinación ideal, permanecerá siempre idéntico a sí mismo. La forma de la mesa, como la mesa misma, sólo existe en el flujo movente de las presentaciones sensibles. El hecho de que *"la mesa es redonda"* es una verdad categorial (predicativa) que, en cuanto tal, es válida siempre y en todo lugar. Sin duda se trata de un juicio ocasional que remite a la *situación* en que yo me encuentro. Pero su contenido como tal se define como una pura idealidad cuyo ser está fuera del espacio y del tiempo. Si; yo digo: "la guerra de Troya ha tenido lugar", me refiero a un acontecimiento pasado poniendo un contenido inteligible que en cuanto tal no está en el tiempo, pero que pertenece al dominio ideal de las significaciones predicativas. El principio de identidad tiene el sentido de definir esta idealidad.

De la misma manera cabe interpretar la no-contradicción y el tercero excluido. Una idealidad en cuanto tal implica siempre su negación posible. Su posición como verdadera consiste justamente en excluir esta posibilidad de negación y viceversa. La percepción de la redondez de la mesa no comporta en si misma la exclusión de la no-redondez, porque como forma sensible nada hay en la redondez que motive la posibilidad de una forma que no sea redonda. La mesa es percibida simplemente como ella es. Sin duda las correcciones son posibles. El objeto visto de más cerca puede revelarse como oval. Pero el retorno sólo surge con la experiencia misma de la "decepción": su posibilidad no ha sido prevista de antemano en la percepción original. Pero el estado de cosa *"la mesa es redonda"* define un contenido ideal que en sí mismo puede ser objeto tanto de una negación como de una afirmación. El sentido de una consiste en la exclusión de la otra y la exclusión de la primera remite a la posición de la segunda: *tertium non datur.*

Por tanto es conveniente destacar que si bien los contenidos predicativos constituyen en sí mismos puras idealidades, su sentido efectivo es determinar el objeto mismo. Diciendo: *"la mesa es* redonda", hablo de la mesa real que tengo delante de los ojos y no hago más que enunciar un "estado de cosas" que le es propio. Cuando el físico establece una teoría en la forma de un sistema de ecuaciones, no se sitúa en un mundo ideal distinto de la percepción sensible: apunta

evidentemente a *este mismo mundo* en el cual todos vivimos y que la ciencia define en su ser verdadero. Las idealidades constituidas en la predicación no podrán, pues, separarse de la realidad sensible como tal: pues son precisamente las determinaciones inteligibles *de* esta realidad. Por tanto, los principios lógicos que definen el ser de las idealidades no pueden ser, en su sentido profundo, completamente independientes del contenido material de los enunciados efectivos. Porque su verdad consiste precisamente en ser verdadera *de* este contenido.

La ilusión del formalismo se funda en las condiciones mismas del trabajo de formalización. El *a priori* formal presenta el carácter particular de ser obtenido en una variación absolutamente sin límite, un “vaciamiento” (*Entleerung)* de todo contenido. Si deseo obtener la esencia de una región determinada (la “cosa”, la animalidad, la sociedad, etc.), debo mantener el sentido material que le es propio, intuyendo ejemplos concretos en los que compruebo la necesidad de su contenido apriórístico. Así podría concebir en el plano de un pensamiento puramente ciego o simbólico una “cosa” que no fuera extensa. Pero si ensayo realizarla en la imaginación, comprendo de inmediato que la espacialidad le pertenece esencialmente. La formalización se presenta con un aspecto original: como no se trata más de un objeto de tal o cual región, sino de todo objeto en general, la variación no está limitada por ninguna condición que pueda presentarse en la imaginación. Se trata de una X absolutamente indeterminada. El lógico tiene así la impresión de que las leyes que define son radicalmente independientes del contenido concreto del juicio. Si se llaman “núcleos” a los momentos que subsisten cuando se despoja a una proposición de todas sus relaciones propiamente predicativas, y que remiten irreductiblemente a una intuición ante-predicativa, se podrá afirmar que en el dominio formal tematízado por la lógica los *núcleos son irrelevantes.*

Pero esto no es más que una apariencia, porque es evidente que las leyes lógicas conciernen a los juicios efectivos y no pueden carecer enteramente de relaciones con su contenido. Reemplazando la variación imaginativa propiamente dicha por la consideración puramente formal de una X absolutamente indeterminada se apela a un medio técnico necesario, pero que disimula el sentido auténtico de la operación. El contenido es indeterminado en el sentido que puede

tomarse en no importa qué región: aunque es necesario que esa región exista y su existencia implicará necesariamente condiciones de orden material. Dicho de otro modo, la X indeterminada no designa cualquier cosa, sino una realidad posible, cualquiera que ella sea. Así pues, las leyes lógicas no podrían aplicarse a una proposición como “la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo”. Porque el enunciado, aunque respeta las formas gramaticales, no tiene ningún sentido imaginable: no pertenece a ninguna “región” del ser. No se podría decir que una proposición de este tipo sea falsa: porque en virtud del principio del tercero excluido, su contradictoria sería verdadera. No es pues, ni verdadera ni falsa, sino simplemente “carente de sentido”. Las leyes lógicas sólo son formales por abstracción. Su verdad se encuentra ligada a las condiciones materiales del juicio verdadero: *los núcleos son relevantes.*[130]

20.– LA GÉNESIS DEL JUICIO

La reflexión sobre el dominio formal nos ha permitido superar el formalismo. La forma sólo tiene sentido como forma del ser: es pues un momento del ser mismo. Y si bien se trata previamente del ser ideal de las determinaciones inteligibles, se comprueba que las idealidades constituidas en el juicio remiten irreductiblemente a las realidades que se presentan en la percepción sensible. La verdad de las formas predicativas se funda pues en el movimiento de la experiencia antepredicativa. La lógica, como teoría de las formas del ser inteligible, encuentra su plena justificación en la explicitación de la dialéctica por la cual lo inteligible se *engendra* a partir de lo sensible. Tal fue, precisamente, la dirección constante de la reflexión de Husserl, como ya lo testimonia la sexta *Investigación Lógica.* Pero el tema propiamente genético será explicitado sólo a partir de 1919, en una serie de inéditos de los que Langrebe ha presentado lo- esencial en “Experiencia y Juicio”.[131]

[130] *Ibídem*, § 87.
[131] La obra publicada en 1939 lleva como subtítulo: *Untersuchungen zur Genealogíe der Logik.* (*Investigación sobre la Genealogía de la Lógica).*

Partimos del mundo inmediatamente antepredicativo, en el que las "cosas" se encuentran dadas como unidades espacio-temporales que llevan cualidades diversas e integradas en un conjunto de hábitos que las hacen aparecer como perteneciendo a *tipos* más o menos familiares. Una organización de esta clase es evidentemente inmediata sólo en apariencia. Si bien esa organización nada tiene aún de la precisión y el rigor de las categorías del entendimiento, implica un estilo determinado que remite a una *génesis* extraordinariamente compleja y sobre la cual tendremos ocasión de volver. Tomamos provisoriamente *el mundo de la vida* como un dato, para considerar el movimiento que lo eleva a las formas de la inteligibilidad.

La percepción sensible se desarrolla en una serie de síntesis de *identificación simple*, en las que cada presentación se encuentra ligada a la precedente como presentación de *la misma cosa.* La relación está asegurada por el horizonte en cuyo interior se cumple el curso de la experiencia, en que cada "aspecto" es aprehendido con un cierto sentido, en el que se esbozan posibilidades prácticas de desarrollo relativamente indeterminadas en su contenido, pero que remiten constantemente por su estilo general a un único y mismo objeto. Cada momento aparece, pues, como la continuación del precedente, que ha permanecido *todavía: presente* en la retención. En la serie de presentaciones, la percepción de la cosa se enriquece realizando sus posibilidades; puede igualmente modalizarse revelándose el objeto diferente de lo que se creía. Así descubro, por ejemplo, que esta esfera estaba abollada. La síntesis de identificación aún se cumple, pues se tiene conciencia que se trata del mismo objeto. Pero ciertas determinaciones se desprenden como inexistentes, motivando una rectificación de la percepción precedente. El curso espontáneo de la experiencia sensible implica ya, en el caso de la modalización, un movimiento de abstracción antepredicativa en el que los momentos (forma, color, etc.) se separan del objeto que se mantiene en su unidad de conjunto. Un esfuerzo de atención es capaz de explicitar ciertas determinaciones manteniéndolas como existentes en el interior del objeto: tal es el proceso de la "explicación".

Consideremos esta copa. Nuestra mirada la recorre y se fija en su forma redonda, luego en un aspecto de esta forma, etc. En esas tomas parciales, la copa está siempre ahí, como tema constante al que nos dedicamos. Pero su percepción ha sufrido una modificación notable: se

cumple no como acto originario, sino como acto retencional, manteniéndose en el modo del "aún". Dicho de otro modo, el objeto total está siempre presente, pero desplazado a un plano, de fondo, mientras se explicitan progresivamente los momentos particulares que lo "recubren" justamente en calidad de momentos. "A cada paso de la "explicación", el momento singular que se explícita recubre el sustrato y se incorpora a su contenido de significación":[132] aparece como una "determinación" de ese sustrato.

Deberá observarse que todo ese proceso se ha cumplido en el plano antepredicativo de la receptividad.

> "En esta síntesis del pasaje de S a p, el sustrato que se mantiene como "aún aprehendido" (*noch im Grif)* ha enriquecido su sentido. Pero, cuando manteniendo S bajo nuestra mirada, pasamos a su momento p y comprobamos que *p* "recubre" a *S,* S se "reduce" en *p*, no hemos puesto a *S* como *sujeto* de un juicio predicativo y como poseedor de su momento como predicado. Éste es el resultado de *un nuevo modo de actividad.* Ya en la aprehensión receptiva y en la "explicación" había actividad: el yo dedicándose activamente al sustrato *S,* lo ha aprehendido en su unidad indistinta y lo ha tematizado, y luego, en la síntesis explicativa ha aprehendido activamente su determinación *p.* Por encima se ha insertado *pasivamente*, como resultado de la "explicación", la cubierta del sustrato *S,* mantenido bajo la mirada de la conciencia en el modo del "aún" por su determinación *p*: en esta modificación pasiva, el objeto S, como sustrato temático, recibe su enriquecimiento de sentido."[133]

La actividad de "explicación", a nivel de la percepción antepredicátiva, hace surgir la relación del sustrato a la determinación en una forma *pasiva.* Si en lugar de considerar este cubo en su unidad inmediatamente percibida, me fijo especialmente en su color rojo, el cubo *sigue siendo aprehendido,* pero simplemente como el *fondo* sobre el cual surge el momento particular del color o de la forma, en calidad de figura: la relación parece *pasivamente vivida y sentida*, pero su presencia ya a motivar una *retoma activa* que constituirá el trabajo propio de la predicación.

[132] *Erfahrung und Urteil,* pág. 132.
[133] *Ibídem*, pág. 242-213,

"El sustrato *S,* cuyo sentido se enriquece en el curso del proceso, ha pasado al segundo plano y se mantiene según el modo que "sigue siendo aprehendido"; ya no se encuentra en el centro de interés, en el «foco» de la mirada de la conciencia. Pero al presentarse ahora con su sentido enriquecido, vuelve a ocupar el centro de interés. Volvemos nuevamente a *S,* lo identificamos consigo mismo, lo que quiere decir simplemente que él surge de nuevo en calidad de *S:* en esta nueva toma temática encontramos su enriquecimiento de sentido como simple protención, en conexión con la retención del proceso que acaba de transcurrir (el proceso de la "explicación"). El interés se dirige activamente sobre S tomado en su enriquecimiento de sentido, lo que implica que pasamos de *nuevo* a *p.* Porque en el comienzo *p,* como enriquecimiento de sentido, surge solamente en la síntesis del pasaje, en la que se explícita como una determinación que "recubre" al sustrato. Pero el pasaje ahora lo dirige la voluntad de conocer, que trata de plantear netamente a *S* en su determinación. Una intención *activa* tiende a aprehender explícitamente lo que antes era un recubrimiento *pasivo,* es decir a efectuar activamente el pasaje a *p* v a crear en un acto originario este acrecentamiento de sentido de *S.* Como yo activo, dirigido sobre *S* en su acrecentamiento de sentido y prestando mi atención a este acrecentamiento yo efectúo el pasaje y el recubrimiento parcial ((la determinación n ha sido puerta como un momento que recubre una "parte" del objeto total *S)*) como libre actividad, y yo impleto así la intención determinante, intención que menta *S* en su sentido enriquecido por el pasaje y el recubrimiento. Yo tengo *S* como sustrato de una determinación y lo determino activamente. El objeto que sirve de sustrato toma la forma del sujeto predicativo. Es el tema del cual se habla, como *terminus a* qu*o;* y la actividad se refiere al predicado como polo opuesto, *terminus ad quem.* Ahora en una actividad, que no es solamente una actividad sintética en general, *sino la actividad de la síntesis misma*, tomamos conciencia de que *S* está determinada por p según el modo de *"S* es p".

"...Que el sustrato de la "explicación" llegue a ser sujeto y que la determinaciones, simplemente explicitadas en el nivel de la receptividad, lleguen a ser predicados, sólo es posible en la medida en que la mirada se vuelve sobre la unidad en cierto modo oculta que, en la actividad que se ejerce al nivel de la receptividad, se preconstituye pasivamente en el proceso de la "explicación". *Atenerse a* esta *unidad vara aprehenderla,* es *revetir el* pr*oceso en una actitud modificada,* transformar la síntesis pasiva en síntesis activa… De la aprehensión espontánea de *S* como sujeto, el acto de identificación determinante pasa a p: la mirada tematizante es vivida como aprehensión del hecho de que S se determina como *p.* Ya antes, en la "explicación", el objeto se ha "determinado" implícitamente como p, dicho más precisamente se ha revelado como tal, pero el hecho de "determinarse como" no ha sido explícitamente aprehendido. Sólo se cumple en una repetición activa de la síntesis, repetición que presupone una "explicación" previa al nivel de la receptividad…

"En suma, la síntesis predicativa tiene siempre esencialmente sus dos capas:

1) El pasaje de *S* a los momentos *p*, *q…* que surgen recubriéndolo: *p*, *q*, son aprehendidos por sí mismos. El interés que se dirige sobre el sentido del objeto de la preconstitución y correlativamente sobre el contenido que en ella se revela como contenido del objeto *S,* se desliza ahora hacia el lado de las determinaciones. Pero *S,* así como sus momentos ya aprehendidos, permanecen "aún aprehendidos".

2) Por encima se articula una nueva operación: el interés del yo vuelve sobre *S* y explícita de nuevo a p, en un acto particular y dirigiendo otra vez sobre él la mirada, toma conciencia del enriquecimiento de sentido de *S* y se "sacia" allí, recreando este enriquecimiento en un acto originario por el que reefectúa el pasaje a *p*. Y del mismo modo para todas las determinaciones. *La determinación se constituye siempre en dos tiempos.* Así se encuentra descripto el proceso de la predicación, que la tradición nombraba con los títulos de "síntesis" y de "análisis", sin llegar a aprehenderlo de manera efectiva."[134]

[134] *Ibídem*, pág. 242-246.

Hemos insistido en esta descripción a causa de su importancia decisiva. Por extraña que pueda parecer la noción de una *pre-constitución pasiva* de las significaciones ideales, en la *actividad antepredicativa* que se desarrolla al nivel de la percepción sensible como tal, ella no deja sin embargo de constituir un dato *fenomenológico,* absolutamente evidente, y que contiene la única solución efectiva del pasaje de lo sensible a lo inteligible. *El trábalo de la subjetividad, en el mundo de la vida,* da su única justificación posible a las idealidades del *mundo del espíritu*, en tanto su sentido efectivo de verdad, en su ser ideal, consiste en proponerse como *la verdad misma de este mundo.*

Aun cuando esa posición implica un acto específico, esta especificidad no es el índice de una separación absoluta; en cuanto separación ella es la realización efectiva donde se cumple el sentido auténtico de la unidad.

> “Cada enriquecimiento del sentido lógico presupone un previo enriquecimiento de la receptividad. La síntesis espontánea (predicativa) de la identificación sólo puede tener lugar cuando ya ha sido precedida por la percepción y la “explicación” al nivel de la receptividad.”[135]

Así pues, el acto creador del juicio consiste en reefectuar de manera explícita una relación que ha aparecido originariamente en una forma pasiva, en el movimiento mismo de la actividad sensible. Toda su *verdad* consiste en tal acto de *retomar,* siempre renovado, en que lo real se constituye en su *ser verdadero.* Este fue, precisamente, el mérito de Kant, al haber mostrado que únicamente la sensación permite dar a la categoría su significación efectiva: la *Analítica* Trascendental fue precedida por una *Estética* que define las condiciones en que los conceptos del entendimiento tienen valor de conocimiento. De allí resultaba bastante evidente que la conciencia constituyente se presenta originariamente como conciencia sensible y que lo inteligible surge de lo sensible mismo, como su sentido de verdad. Pero en el criticismo se daba inmediatamente el resultado del movimiento. Colocándose a nivel de las formas de universalidad, se imposibilitaba la comprensión de las *mediaciones* en que ellas se constituyen.

[135] *Ibídem*, pág. 277.

El yo determinante se desprende abstractamente de su fundamento sensible, sin que pueda comprenderse como él puede no ser el mismo que el yo empírico, en la experiencia de la conciencia efectiva:

> "pero la cuestión de saber cómo el yo, el yo pienso, es distinto del yo que se intuye a sí mismo, y no forma con este último un sólo y mismo sujeto; cómo yo puedo decir en consecuencia: *yo,* como inteligencia y sujeto *pensante,* me conozco a mí mismo en calidad de objeto pensado, mientras que además soy dado a mí mismo en la intuición del mismo modo que conozco los otros fenómenos, es decir, no tal como soy ante el entendimiento, sino tal como me aparezco a mí mismo; esta cuestión no presenta ni mayor ni menor dificultad que la de saber cómo puedo ser yo mismo en general un objeto."

De hecho, el verdadero problema no concierne a la relación entre lo *determinante* y lo *determinado*: porque no hay ninguna dificultad en que el yo activo se reconozca en la afección en la cual se ha afectado él mismo, en el sentido interno. Pero la conciencia empírica implica un contenido sensorial que no puede explicarse simplemente como la manera en que el yo se aparece a sí mismo; Y ya que no se puede dudar de la identidad de los *yo,* hay que admitir que el constituyente es homogéneo desde el origen al dato sensible que él va a elevar al nivel de la inteligibilidad. El yo trascendental sólo se concibe así como temporal y el acto por el cual él trasciende el tiempo no hace más que definir la forma suprema de su temporalización: *la intemporalidad de los objetos del entendimiento,* su existencia:

> "en todas partes y en ninguna", se revela como una *forma particular de la temporalidad…* Esta *supra-temporalidad* significa *omnitemporalidad... La omnitemporalidad es también un modo de la temporalidad"*[136]

Tal es el horizonte en el que se persiguen los análisis de la fenomenología genética. La génesis intencional no se sitúa ni en el plano abstracto de las "condiciones de posibilidad", ni en el plano psicológico de las construcciones mentales. Lo inteligible no se impone a lo sensible como si ya estuviera informado en la síntesis de las intuiciones; tampoco deriva como un producto de una simple combinación. Implica una *toma de conciencia* en que se explicitan las

[136] *Ibídem*, pág. 313,

significaciones *pasivamente preconstituídas* en el *trabajo sensible real* que se desarrolla en el *mundo de la vida*. En la dialéctica de este pasaje, el yo se realiza en su *libertad,* afirmando la verdad que siente imponérsele en la *pasividad de su vivencia*. Estas nociones no remiten a ningún misterio sino a la *experiencia fenomenológica* absolutamente evidente y que cada uno puede revivir en sí mismo a cada instante. Toda *praxis* hace surgir pasivamente en el movimiento de su vivencia efectiva un horizonte nuevo en el que el ser de lo real se revela en su *sentido verdadero.* Si yo tanteo a mi alrededor, en un lugar oscuro, siento al cabo de un cierto tiempo que se esbozan en mí *pasivamente* ciertas relaciones que, tan pronto como las tomo *activamente* en la conciencia, me hacen salir de mi situación inmediata y me permiten dominar el espacio en el que yo tanteo. Esa toma de conciencia no es un acto arbitrario: la presencia misma de las relaciones la imponen, en la medida que las experimento tanto más urgentemente mientras los movimientos del tanteo se depositan en la *retención* y se acumulan en forma de posibilidades globales sentidas y vividas, que se muestran como el *sentido efectivo* de mi actividad real. Los movimientos que acabo de cumplir tanteando quedan aún presentes en forma general y *continúan esbozándose como posibilidades prácticamente* experimentadas en la actividad en curso, y. el conjunto dé estas posibilidades se afirma con una evidencia creciente como el *horizonte de mis poderes* en que se revela el *sentido de ser* de la realidad que me rodea. Dicho de otro modo, en la *retención de mis experiencias prácticas* se elabora una *forma nueva de protención*, en la que el sentido vivido en la temporalidad del instante *se fija en un proyecto* que perfila la forma misma del ser. En la experiencia del tanteo, la forma espacial del mundo ambiente aparece, primeramente, de manera evanescente en el curso de los movimientos que he cumplido, aunque éstos tomen en su contenido real el aspecto de un verdadero *trabajo* por el cual yo construyo el espacio que me circunda. Pero esa significación, que en el plano vivido se presenta todavía como *pasivamente preconstituida*, se refuerza progresivamente con la acumulación de experiencias efectivas. En un momento dado, los movimientos de desplazamiento se insertan por sí mismos en la forma nueva: toman el sentido de desplazamiento en un espacio ya dominado, por lo menos en sus estructuras generales. *La mirada de la conciencia se remite entonces sobre este sentido preconstituído en la retención y que* se *impone como la realidad efectiva de toda actividad* pasada. El yo la reefectúa

de manera explícita poniéndola conscientemente como el sentido mismo de la espacialidad, oscuramente mentado en el tanteo y que se revela ahora en su ser verdadero, como estructura *geométrica.*[137] Evidentemente, se podrá pensar que una descripción de este tipo se refiere a la manera en que lo inteligible se nos revela, πεος ηυας y que no podrá usarse como argumento contra su anterioridad *en-sí.* Al parecer, los movimientos que yo he efectuado al tantear, han sido posibles en razón de la estructura misma del espacio. De una manera más general, toda verdad, en cuanto tal, se presenta no solamente como independiente de la situación en que surge, sino también como condicionando la posibilidad misma de esta situación. Pero esa *presentación* no es más que el resultado de ese *olvido de* sí que es propio de la esencia misma de la verdad. El valor de las formas ideales no es pues separable del movimiento en que se constituyen. El desarrollo de la ciencia moderna nos ha enseñado que ninguna noción conceptual puede definirse fuera de las operaciones prácticas de verificación en que toma su sentido efectivo. Así, por ejemplo, el florecimiento de las geometrías no-euclidianas y su uso en física

[137] Es útil comparar estas descripciones con la dialéctica de la conciencia en Hegel, en la que el mismo movimiento se encuentra representado en el plano del concepto. Cfr. *Phénomenologie de l'Esprit*, Introducción: "Este movimiento que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuando el nuevo objeto verdadero surge ante ella, es lo que en propiedad se llama experiencia. La conciencia sabe *algo*, ese objeto es la esencia o el en sí: pero también es en sí para la conciencia; por lo tanto entra en juego la ambigüedad de eso verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, uno, el primero, en si, el otro, *el ser para ella de ese en sí* (el primer *en sí* es el objeto inmediato de la actividad sensible: *el ser para la conciencia de ese en sí* es el sentido pasivamente preconstituído en esa actividad en que el en sí se revela a la conciencia en su ser verdadero). Al principio este último parece ser la reflexión de la conciencia sobre sí misma, una representación no de un objeto sino solamente de su saber del primer objeto (el sentido pasivamente preconstituido es vivido en la conciencia, como el *sentido inmanente* de su actividad del objeto: la conciencia tiene conciencia de él en una reflexión sobre sí misma). Pero como se ha mostrado precedentemente, el primer objeto se cambia por ella; cesa de ser en sí, deviene para sí un objeto tal que es solamente *en sí para ella* (objeto inmediato de la actividad sensible se ha cargado del sentido pasivamente preconstituído en ella. Existe pues como realidad objetiva –en sí– en el sentido que se revela a la conciencia en su ser verdadero: sólo es en sí para ella). Es ese mismo: *ser para ella de este en sí* el que es verdadero, o sea, es la esencia, o su objeto (la conciencia se vuelve sobre el sentido preconstituído y lo *constituye* activamente, poniéndolo como el sentido mismo del objeto. Lo que ahora perciba como realidad objetiva, no es más el objeto inmediato de la certeza sensible –el primer en sí– sino que el objeto tiene para ella el sentido de portador de predicados: *"el ser para ella de ese en sí"*. Ese ser lógico definirá en adelante lo verdadero o la *esencia)*. Este nuevo objeto contiene el anonadamiento del primero y es la experiencia hecha sobre él (con el pasaje a la predicación, el mundo inmediato de la certeza sensible se ha suprimido, se ha *experimentado* en el curso de la actividad sensible, como *siendo verdaderamente* tal como lo *define* en adelante el juicio. Los datos intuitivos serán pues percibidos en la unidad inteligible del concepto: en lenguaje kantiano, "objeto es aquello en cuyo concepto está *reunido* lo diverso de una intuición dada").

demuestran suficientemente que la estructura espacial *en sí* no es independiente de las actividades espacializantes de desplazamiento y de manipulación, tomadas en su posibilidad ideal como en la geometría, o en su práctica efectivamente real como en la física. Tan pronto como en una cierta escala de tamaño las operaciones de medida no pueden efectuarse del modo habitual, el sabio se ve obligado a trastrocar la concepción misma del espacio. La dialéctica por la cual lo sensible se supera a sí mismo hasta suprimirse en lo inteligible, vale en tanto se cumple de manera efectiva y se va renovando constantemente a partir de un dato siempre nuevo. En último análisis, es siempre en el *trabajo sensible real* donde las nociones más elevadas encuentran el fundamento radical de su sentido inteligible y de su valor de verdad. Pero también es propio de su sentido de *olvidar* bien pronto este movimiento que las ha engendrado. Su devenir es *en sí o para nosotros,* pero no *para la conciencia* que lo vive: porque para ella la verdad se impone desde afuera, como un *en sí.*

> "El nacimiento del nuevo objeto, que se presenta a la conciencia sin que ella sepa como le llega, es lo que nosotros vemos pasar, por así decir, detrás de su espalda. En su movimiento se produce así un momento de *ser en sí o* de *ser para nosotros,* momento que la conciencia envuelta en la experiencia no puede apreciar. El *contenido* de lo que vemos nacer es *para ella,* mientras que lo concebimos en su forma constitutiva o en su puro devenir. Para ella, lo que ha nacido es sólo como objeto: *para nosotros,* es al mismo tiempo como movimiento y como devenir."[138]

Se puede observar que el resultarlo de la génesis no se limita a la formación lógica como tal. El acto del juicio no sólo pone las formas de la *sintaxis*. sino también lar, del núcleo. Si yo digo que *"la mesa es redonda"*, no he enunciado simplemente una relación lógica de sujeto y predicado: he introducido nuevas significaciones en el mundo de la percepción. La mesa no es solamente esa unidad sensible dada en la intuición. Ella funciona como sujeto en calidad de sustantivo. De igual modo la figura redonda no figura como predicado más que porque ha tomado el sentido de un *adjetivo.* Por tanto el objeto sensible surge en un horizonte nuevo en el que aparece inmediatamente como disponible

[138] Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit*, *Introduction*.

para nuevas operaciones predicativas. Sin embargo, su constitución procede según la forma de una un*idad necesaria que* lo pone como ya determinado en relación a las funciones del juicio.[139] Su objetividad implica un reconocimiento fundado en el concepto, que da su regla a la síntesis de las intuiciones.

Así aparece un mundo nuevo, como mundo de la verdad, en el que se verifican los análisis kantianos de la noción de *experiencia.* En el horizonte proyectado por el acto judicativo, los objetos se perciben como ya determinados en sus propiedades y en su significación espacio-temporal. Ya no se trata de caracteres "subjetivo-relativos", que aparecen en el *flujo heracliteano* de la percepción inmediata, sino de determinaciones "objetivas", y cuya objetividad se define por su independencia en relación a la situación del sujeto. De esta percepción nueva, en la que el acontecimiento se presenta con el aspecto de un *hecho* definible por conceptos, se podrá decir con razón que ella es necesariamente conforme a las condiciones del juicio, porque el juicio es el acto que a este nivel da a la representación su relación con el objeto. El acto originario de la predicación no propone las significaciones lógicas en un mundo aparte de las ideas, sino que las hace surgir en el mundo de la intuición, que aparece en una forma nueva, como *figura nueva del ser.*

El *yo* ya no es esa unidad movente y abigarrada de la vida sensible inmediata: en cuanto portador de la verdad, se pone necesariamente como idéntico a sí mismo, y su identidad asegura precisamente el sentido de la objetividad. En estas condiciones, será pues legítimo decir que el mundo está *en mi,* en el acto en el cual yo lo constituyo. En la apercepción originaria, tengo conciencia de mí mismo en cuanto descubro el mundo en su ser verdadero, lo cual no significa que mis representaciones sean siempre verdaderas, sino que esas representaciones son *mías* como pertenecientes a mi yo idéntico en función de su sentido de verdad.

[139] Si se distingue en la sintaxis del juicio, forma de materia, ésta estará constituida por "formaciones de núcleo", que comportarán de nuevo materia y forma. Así pues la proposición *"todos los cuerpos son divisibles"* implica como *formas sintácticas,* las formas de sujeto y predicado y su relación, y además, como materia sintáctica, las formaciones de núcleo: "*cuerpos"* y *"divisibles".* La formación del núcleo "cuerpos" implica a su vez una forma de núcleo (la forma de *sustantivo)* y una materia de núcleo (los cuerpos dados a la intuición antepredicativa). Las formas de núcleo se aplican, pues, a los objetos antepredicativos y los hacen disponibles para la predicación: realizan la definición kantiana de las *categorías*, como "conceptos de un objeto en general por medio de los cuales la intuición de ese objeto se considera determinada en relación a una de las funciones lógicas del juicio."

> "Yo no quiero decir, expresa Kant en la Deducción, que estas representaciones se relacionen *necesariamente las tenas con las otras* en la intuición empírica, sino que ellas se relacionan las unas con las otras en la síntesis de las intuiciones, *gracias a la unidad necesaria* de la apercepción, es decir según principios que determinan objetivamente todas las representaciones, en tanto pueden hacer surgir un conocimiento, y que deriven todos de la unidad trascendental, de la apercepción."

En tanto el mundo está *en mí,* es un momento de mí mismo, y yo me *reconozco en él,* en la conciencia originaria que tomo de mí mismo como acto constituyente. Pero porque me reconozco *en el mundo,* me tomo a mí mismo como uno de sus momentos: en este horizonte de toda existencia valedera, el yo se afirma como un existente entre otros existentes, porque en ello se define la noción misma de existencia. Yo tomo un lugar en este mundo que es *mío,* para realizarme en mi *verdad.* Lo constituyente se encuentra inmediatamente como constituido en el resultado de la constitución. El acto de posición es inmediatamente auto-posición en la forma de la pasividad; la conciencia empírica se presenta como la auto-objetivación de la conciencia determinante. Por tanto, llegaba a ser imposible constituir lo inteligible sobre el fundamento de lo sensible, porque lo sensible sólo aparece en la actividad intelectual que lo ha propuesto. El kantismo, operando por regresión a partir del mundo elaborado en el horizonte del juicio se vedaba toda tematización del contenido antepredicativo, que funda, no obstante, la verdad de la vida predicativa. El dato intuitivo, tomado constantemente en su forma objetivada en el cuadro de la experiencia científica, era interpretado necesariamente como "psicológico" y el constituyente sólo podía definirse por la exclusión de todo contenido material. El sistema giraba pues alrededor de la noción de objeto, sin que se interpretara como ha podido aparecer un objeto efectivamente real. Porque los análisis de las condiciones formales de la objetividad se referían al *concepto* de lo diverso: y no alcanzaba en modo alguno lo diverso *efectivamente* dado a nuestra intuición.

No era por tanto posible descartar completamente el problema de la *posibilidad real* del uso empírico de las categorías. Kant lo resolvió en la famosa nota al parágrafo 26 de la Deducción, por un serio esguince, que ya hemos señalado en las definiciones originales. Se descubre, repentinamente, que el espacio y el tiempo, que al comienzo aparecen

como formas de la intuición, implican ya, en calidad de intuiciones formales, la unidad de una síntesis en la que el "entendimiento determina a la sensibilidad", si bien "ella precede a todo concepto" y por esta razón, ¡ha sido atribuida en la Estética a la sensibilidad misma! Se trataba, manifiestamente, de la expresión de una unidad sentida y vivida en la vida sensible, siendo ésta concebida no como "rapsodia de sensaciones", sino como *práctica efectiva. La forma de la intuición,* que "da simplemente lo diverso" es la manera en que la conciencia se encuentra afectada, la forma de su posición fundamental experimentada en la *certeza* de su vida real. La toma de conciencia de esta forma, como pasaje de la certeza a la *verdad,* pone lo diverso en la unidad de una *intuición formal*. La estructura del ser ya no es simplemente vivida, *pasivamente preconstituída* en el devenir sensible en que se elabora: se *constituye activamente* en el objeto como el *resultado* que surge de este devenir. Tomando conciencia de la manera *en que me siento vivir y actuar,* me pongo en *la verdad de mi vida vivida,* como sujeto eterno de un mundo de determinaciones necesarias. En este *horizonte nuevo del ser,* los juicios particulares intervienen para explicitar casos precisos de determinación efectiva. Pero la síntesis conceptual sólo es posible como tal, sobre el fundamento de un acto originario que ha puesto al nivel de la intuición la forma general del mundo como mundo de la verdad. El entendimiento no es la facultad de los conceptos que se impondrían desde arriba a la sensibilidad: es la misma sensibilidad que se afirma en el sentido de su ser, como conciencia auténtica de sí. Por tanto el movimiento propio de la Deducción tendía a liberarse del formalismo. Al separar lo Uno de lo diverso, se perdía todo medio de comprender cómo la unidad es unidad de *esa diversidad*; era necesario ir a buscar a lo diverso mismo el surgimiento originario de lo Uno, La relación de la *forma de la intuición* a la *intuición formal* abre perspectivas nuevas para la síntesis de la apercepción que, en su acto originario, "precede a todo concepto" y que por eso sólo puede fundarse en el movimiento de lo sensible como tal. El mundo de las determinaciones objetivas, tal como Kant lo ha definido, se despliega en la *superficie* de las cosas. Él es el existente tal como se nos aparece en la trivialidad de la vida cotidiana. Pero el acto que lo constituye hunde sus raíces en lo *pre-constituido.* El existente tiene su sentido de un horizonte que remite a lo *pre-existente* en la dimensión de las profundidades.

Falta ahora precisar la constitución de esta razón sensible a la que remite, en última instancia, el sentido mismo de toda *razón lógica.* Llegamos así al *resultado* de la fenomenología en el que se revela, con el contenido real de los análisis de conciencia, la exigencia de una superación.

Capítulo IV
EL RESULTADO DE LA FENOMENOLOGÍA

21.– LA GÉNESIS DE LA EXPERIENCIA ANTEPREDICATIVA Y SU CONTENIDO EFECTIVAMENTE REAL

El objeto constante de los esfuerzos de Husserl, desde las “Investigaciones Lógicas” hasta la “Crisis”, fue la constitución de la experiencia antepredicativa. En ella se pueden distinguir dos capas: la primera, estudiada en una *Estética Trascendental,* que en sentido amplio define el mundo “primordial” dado al Ego individual, *solus ipse;* la segunda, descripta en una *Teoría trascendental de la percepción de otro* (*Einfühlung*: intrafección), se refiere a las significaciones de la intersubjetividad anteriores a la universalidad propiamente dicha.[140] La Estética *trascendental de la percepción de otro* (*Einfiihlung:* intrafección) vivencias como “objetos inmanentes” en el tiempo inmanente del sentido íntimo, que ocupa las “*Lecciones”* de 1905, publicadas por Heidegger, y el grupo C de los inéditos; y en segundo término la constitución del objeto externo primordial, desarrollada en numerosos textos que se han producido durante toda la carrera de Husserl; los más recientes se encuentran reunidos en el grupo *D.* El grupo *E* comprende los principales inéditos consagrados a la teoría de la *Einfiihlung* (intrafección).

La Inmanencia vivida tematizada por la reducción trascendental en sentido clásico, como ya se ha observado, es todavía un *constituido* que remite a lo absoluto del *Presente Viviente* (*Lebendige Gegenwart*). Debemos pues proceder a una nueva "reducción", poniendo “entre paréntesis” la unidad inmanente de las vivencias, que las hace aparecer como duraciones singulares que permanecen idénticas a sí mismas en la corriente de la conciencia. Volvemos así a las puras *impresiones* actuales, en el *flujo originario del Presente absoluto:* en este flujo van a aparecer las primeras intencionalidades que permiten superar el puro “dato”.

Cada impresión, tomada en su actualidad inmediata, se mantiene en una *retención,* ella misma presente, pero que la *retiene* como *lo que acaba de ser.* En la intencionalidad pasiva de la retención, lo que era

[140] *Méditations cartésiennes,* § 61.

impresión presente aparece como siendo cada vez más *pasado.* Así se constituye la primera dimensión del sentido íntimo: el *Presente Viviente* deviene "objeto" para sí mismo *reteniéndose a sí mismo. Se aparece* a sí mismo en la retención, en la que el puro dato impresional se constituye en una *unidad vivida,* la sensación, que se presenta como idéntica a sí misma en ese deslizamiento por el cual se hunde continuamente en el pasado inmanente. Entre las sensaciones así constituidas, hay que acordar particular importancia a las *kinestesias,* que motivan una organización del dato sensible en un *campo sensorial (Sinnesfeld*), en el que los momentos todavía no presentes se anuncian ya por anticipado: así aparece la *protención,* en sí misma presente, pero en la que el Presente se *"sobrepasa"* a sí mismo orientándose hacia su *. porvenir inmanente*. Con la intencionalidad de la protención se cumple la constitución del sentido íntimo: el dominio de la inmanencia vivida se constituye allí como la primera forma de la "objetividad", apareciendo cada vivencia como un "objeto en mí", que dura, idéntica a sí misma, en el tiempo inmanente.

Sobre el sentido íntimo se constituye el sentido externo. Siempre con la intervención de las kinestesias, de las configuraciones se desprenden en el campo sensorial algo así como *unidades de* perspectiva en las que aparece el primer sentido de la exterioridad. El "*fantasma*"[141] se presenta como un objeto *fuera de mí,* que se perfila en mi campo sensorial según un cierto estilo de perspectiva, en que se mantiene idéntico a sí mismo a través de sus desplazamientos y deformaciones. Pero se trata de una simple unidad de apariciones, que todavía no ha adquirido la realidad sustancial y causal característica de la "cosa". Aún no tenemos una sucesión real en el tiempo de las cosas, sino un simple despliegue de perspectivas en el tiempo inmanente del sentido íntimo, según una cierta unidad de estilo que funda la percepción del objeto como "fantasma". Pero con el "mundo de los fantasmas" se constituye la espacio-temporalidad como forma de exterioridad. Si bien no se trata aún de la exterioridad "real" propiamente dicha, los cambios toman allí un sentido nuevo: no son simples cambios de perspectivas, sino movimientos de objetos fantasmas. En el juego de estos movimientos, donde hay que hacer intervenir nuevamente la acción de las kinestesias, se constituye un cierto *estilo* que define la unidad sustancial y causal de la "cosa".

[141] Cfr. *Die Welt der lebendigen Gegenwart* en *"Philosophy and phenomenological research"*, VI, 3, 1946.

Por cierto, no se trata aquí de categorías del entendimiento, sino simplemente de una cierta regularidad intuitiva fundada en el *hábito* y que no implica en menor grado una forma general bien determinada, en que se constituye la "realidad sensible" como tal.

El mundo de las "cosas" al que arriba la constitución primordial, llega a ser a su vez el fundamento sobre el cual surge la experiencia de otro. Mi cuerpo propio se presenta en el horizonte primordial con un sentido singular: esta "cosa" es también mi *realidad orgánica,* en la que yo funciono como *Ego.* Este sentido de "cuerpo viviente", del que yo tengo constantemente la experiencia originaria *aquí,* se transpone por analogía al cuerpo material que yo veo *allá* y que así me aparece como "otro" organismo viviente, en el que funciona "otro yo": tengo experiencia del *allá* en tanto he sido yo mismo allá; y el *otro* que yo veo, es un *yo mismo allá.* Sobre el fundamento de la experiencia del "otro" se constituyen las primeras significaciones sociales. En este horizonte conviene situar la génesis de las formas ideales que surgen con la predicación y constituyen el objeto de una *Analítica* Trascendental.

Tal es el plan de las investigaciones constitutivas y cuyo valor reside principalmente en la fineza prodigiosa del detalle de la ejecución. Esta breve reseña ha de bastar para dar una idea de la precisión metódica de los pasos husserlianos y para señalar al mismo tiempo la contradicción profunda que motivó su fracaso. No es un azar que las obras editadas hayan permanecido prácticamente en el plano programático y que el trabajo de realización nunca haya sido juzgado por su autor digno de ser publicado. Es demasiado claro que la génesis de la experiencia antepredicativa, obra maestra de la *constitución del mundo (Weltconstitution),* se situaba en realidad, por la escrupulosa exactitud de la descripción, en un terreno incompatible con el cuadro filosófico en que había sido concebida. Se trataba evidentemente, si consideramos su *contenido efectivo,* del desarrollo animal o del lactante.[142] De una manera más general, el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) sólo puede ser este mundo real en que vivimos. No cabe ninguna duda que en estas condiciones el *Ego trascendental,* en el sentido de la fenomenología, debe identificarse, de hecho, con el hombre histórico real. Además un punto de vista esencial de la doctrina husserliana es que a toda proposición de la fenomenología trascendental corresponde una proposición paralela en psicología y

[142] Cfr. *Supra,* pág. 162-153, nota.

que el pasaje puede hacerse en uno u otro sentido con un simple “cambio de signo”. Desde este punto de vista, la descripción fenomenológica aporta conceptos valiosos, que siempre han faltado en la investigación experimental, por medio de una *génesis metódica y positiva de la conciencia a partir de la vida.* La explicitación de las estructuras elementales en el plano de la vivencia provee un cierto número de mediaciones necesarias para el pasaje del comportamiento a la conciencia. Y si como ha sido demostrado, se admite que las formas ideales del mundo del espíritu encuentran en el movimiento de la vida sensible, *no* solamente *sus condiciones históricas de aparición, sino también el fundamento de su sentido de verdad,* se abre la posibilidad de un estudio científico de la existencia humana, en el que la *explicación* por las condiciones reales no suprime la *comprensión* de los valores ideales, sino que permite por el contrario fundarlos y criticarlos en el sentido mismo de sus pretenciones auténticas. Pero una empresa de esta clase implicaba una superación radical del horizonte propiamente fenomenológico de los análisis vividos: ya no se trata de apartar el mundo para volver a la conciencia, sino de comprender el movimiento efectivamente real por el cual la naturaleza *deviene* humana, *constituyéndose* en espíritu.

Conviene sin embargo destacar que no se ha de tratar de una especie de utilización extrafilosófica de conceptos fenomenológicos, que no ponga en cuestión los fundamentos mismos de la fenomenología: la absorción del punto de vista de la conciencia en la realidad natural es la única vía concebible aue permita salir del callejón sin salida de la fenomenología. El hecho es que las descripciones de la experiencia antepredicativa, sobre las cuales debía reposar todo el edificio de la *constitución del mundo,* no han dado ningún resultado realmente satisfactorio, a pesar de la maestría única del autor en el análisis intencional. Y esto es en realidad porque el mundo sensible no puede definirse con precisión en el plano de la pura vivencia como tal, pues toma todo su sentido de las estructuras del comportamiento: no cabe ninguna eluda que las direcciones del “campo sensorial” corresponden a la conducta de la *locomoción*, que la exterioridad del “objeto fantasma” corresponde a la prehensión y la sustancialidad de la “cosa” primordial a la *manipulación.* No es pues de asombrar que la fenomenología se abocara a dificultades insalvables: la descripción de las significaciones antepredicativas remite a las condiciones de la

existencia material y sitúa necesariamente al sujeto en el cuadro de la realidad objetiva. Todo esto aparecerá aun más claramente si se consideran las síntesis, que en el interior del mundo de la vida mediatizan la predicación. La noción de la "explicación" como actividad antepredicativa que produce la relación, entre el "sustrato" y su "determinación", corresponden a una experiencia fenomenológica cierta, pero que se queda en el plano teórico de una oscuridad intolerable: ¿cómo es posible que la simple dirección de la mirada pueda extraer una "determinación" de la unidad indiferenciada de la "cosa", sin el acto de abstracción que presupone ya las funciones del entendimiento? No podemos comprender cómo un puro análisis de la conciencia podría escapar a aporías de esta naturaleza, que nacen precisamente del mismo método reflexivo. El movimiento de la "explicación" antepredicativa define la reflexión en la conciencia de la función instrumental en el sujeto que se aplica al uso de un útil: así, la función del bastón que alarga el brazo. La "explicación" de la determinación se realiza en la misma conducta y deposita una significación nueva en el objeto, que aparece, *en la pasividad de la retención,* como portador de esa determinación. El fenómeno es absolutamente general: el uso del útil caracteriza a la existencia humana como tal y hace nacer a cada instante nuevas relaciones, *pasivamente preconstituídas en el mundo de la vida* y que se afirman por demás en los actos de comandar y de enseñar, en el plano simbólico de la predicación. En otros términos, dado que la *vida sensible* en el hombre no consiste en meros cambios inmediatos con el medio, sino que se mediatiza por la *producción* de sus condiciones de existencia, por. eso el pasaje de lo sensible a lo inteligible sólo puede describirse correctamente por medio del análisis de las formas *técnicas* y *económicas* de esta producción. Es esto, por otra parte, lo que oscuramente presentaba Husserl, cuando trataba de fundar, en un célebre fragmento del *"Origen de la Geometría",* la verdad geométrica sobre la praxis humana:

> "Resulta claro que previamente ha sido necesario fijar y anotar en fórmulas definidas el método ele creación de las idealidades originarias a partir de los datos *pre-científicos* del mundo de la vida, *antes* de la existencia ce la geometría: y ha sido luego necesario que esas fórmulas fueran transmitidas por la enseñanza, asegurando así la posibilidad de reactivar el sentido

> de su evidencia... sólo entonces cada geómetra se encontraba en situación de mediatizar la evidencia en que se revela el contenido de cada fórmula, no como sentido sedimentado (lógico), sino como *sentido* efectivo de *verdad*... En la vida práctica, algunos caracteres particulares se distinguían en las formas sensibles y una praxis técnica trataba ya de desentrañar formas *privilegiadas* mejorándolas en un sentido determinado... Entre las líneas aparecían como privilegiadas las líneas rectas, entre las superficies las planas, por motivos prácticos las tablas limitadas por planos, rectas y puntos, mientras que las superficies curvas y distorsionadas entera o parcialmente no tenían gran interés práctico. Se introducía así la práctica de establecer superficies planas, perfeccionarlas por medio del pulido. Igualmente en las actividades que tratan de establecer particiones equitativas: la estimación grosera de los tamaños se transforma en medida de tamaño cuando se comienza a contar partes iguales entre sí."[143]

La explicitación fenomenológica se orientaba así hacia la determinación de las condiciones reales en que se engendra la verdad. Pero el punto de vista subjetivista impedía a Husserl superar en este dominio el nivel de algunas observaciones de sentido común. Habría sido necesario precisar sistemáticamente para cada época la *forma de existencia real que*, experimentándose en una cierta *intuición* del mundo, se expresaba en el plano ideal por una *figura del espíritu.* Se habría cumplido así solamente la tarea de una justificación total del ser, en la plenitud del sentido que tiene para nosotros: pero ese trabajo desbordaba los límites de una descripción de lo vivido.

Evidentemente, se podrá decir cite el pasaje a un análisis real sería contradictorio con la noción misma de una "constitución trascendental". Pero la contradicción es un hecho de la misma fenomenología. El retorno a la conciencia se motivaba originalmente por la insuficiencia teórica de las ciencias positivas. Se trataba de abordarlas en un *saber absoluto* que les restableciese su sentido autentico de verdad. Luego los análisis de Husserl, a causa de su método de génesis concluyen prácticamente en un escepticismo total:

[143] *Ursprung der Geometrie,* en *"Revue Internationale de Philosophie"*, n° 2, enero de 1939, pág. 216 y 223-224.

> "Este universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta aprehende el universo de lo existente, no es más que un ropaje de ideas lanzado sobre el mundo de la intuición y de la experiencia inmediatas, el mundo de la vida *(ein Kleid von Ideen, geworfen über die Welt unmittelbarer Anschauung und Erfahrung*, über die Lebenswelt)... La vuelta a la experiencia antepredicativa y la clara comprensión de su capa más profunda y más originaria, tiene el sentido de una *justificación de la Doxa* (*Rechtfertigung der Doxa*), que es el dominio de las evidencias completamente originarias, todavía no idealizadas en las nociones "exactas" de la física-matemática. También se demuestra así que este dominio de la Doxa no implica evidencias de un rango menor que el de la Episterne, o sea el del conocimiento predicativo y de sus resultados: define precisamente un dominio completamente originario, al que remite por su mismo sentido el conocimiento exacto y que hay que caracterizar como un simple método y no como un modo de conocimiento que mediatizaría un en sí."[144]

Por tanto la relatividad del saber debe entenderse en un sentido que asimila de hecho todos los géneros de verdad:

> "El comerciante en el mercado tiene su verdad de mercado; en su relación, ¿no es ella una buena verdad y la que mejor le puede servir? Es una verdad aparente porque el sabio, en otra relatividad, al ejercer su juicio con otros fines y con otras ideas, busca otras verdades, con las cuales se pueden hacer muchas cosas, excepto precisamente, lo que se necesita en el mercado."[145]

Tal posición implica la consecuencia suprema, que la imaginación no solamente tiene los mismos derechos que el entendimiento, sino que hasta debe ser preferida. Esto es justamente lo que afirma Husserl en una refutación intrépida al sistema copernicano: la Tierra no se presenta como un "cuerpo" entre otros, pues es el lugar absoluto de nuestro hábitat originario, el "terreno" inmutable sobre el cual se define todo sentido de movimiento:

[144] *Erfahrung und Urteil,* pág. 42 y 44.
[145] *Formale und transzendentale Logik*, pág. 245.

> “No hay más que una humanidad y una Tierra: a ella pertenecen todos los fragmentos que se desprenden o que se han desprendido jamás. Pero si es así, ¿tenemos el derecho de decir con Galileo: *“pur si muove”*, y no, por el contrario, que no se mueve? No en el sentido que se encontraría en reposo en el espacio cuando podría moverse, sino como hemos ensayado de mostrarlo más arriba: es el sustrato primero (die Arche) que únicamente nos hace posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modo del movimiento. Su reposo no es un modo de movimiento.”[146]

Tal reversión de todo sentido de verdad ha sido posible a partir de un error fundamental en el proyecto original. Se trataba, auténticamente, de reencontrar *la cosa misma, la realidad verdadera* de la que el discurso abstracto nos ha ocultado el sentido efectivo. El *sujeto* al que se debía volver, en estas condiciones, no podía ser otro que el hombre *real,* que hay que despertar a la conciencia de su ser auténtico. Pero, en el lenguaje ordinario, el *mundo de la apariencia* había acaparado todo el sentido de la noción de *realidad* y la conversión filosófica tenía que definirse necesariamente al principio en el horizonte de la existencia cotidiana. Porque las apariencias se habían impuesto allí a título de mundo real, su eliminación se presentaba como una *puesta entre paréntesis de este mundo,* tematizándose el movimiento constituyente por la suspensión del *ser constituido* y la realidad auténtica a la que retornaba paradojalmente tomaba la forma de la *irrealidad de una conciencia pura*. Pero esto no era más que una *apariencia trascendental,* que reflejaba sobre el mundo negativo el prestigio aún vivo del *mundo de la apariencia.* La descripción fenomenológica de la subjetividad constituyente, por su fidelidad rigurosa, tenía que revelar su *fundamento efectivamente real.* El mundo, al principio apartado en su forma *constituida,* se reencuentra como *la realidad misma del constituyente:*

[146] *“Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Raümlichkeit der Natur”*, en *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl,* pág. 324. El manuscrito data de 1934 y lleva como sumario: *“Umsturz der Kopernikanischen Lehre in der gewönlichen weltguschaulichen Interpretation. Die Arche Erde bewegt sich nicht"”*

> "La Tierra y nosotros, los hombres, yo con mi cuerpo, yo en mi generación, en mi pueblo, etc... con toda esta historicidad (*Geschichtlichkeit),* pertenece inseparablemente al Ego, de manera esencialmente única e irreversible: todo lo que es referido a esta historicidad de la constitución trascendental (*diese Historizität tranzendentaler Konstitution)* como al núcleo que le es propio y del que no es más que el desarrollo –en otras palabras toda posibilidad nueva que se descubre para el mundo está ligada al sentido del ser ya adquirido"[147]

(El mundo de la vida, como *realidad sobre esta Tierra* es el sentido de "ser ya adquirido", "núcleo" sobre el cual se desarrollan las formas ideales).

Pero el descubrimiento del contenido real se hacía en el *horizonte* de la reducción fenomenológica. Habiéndose suspendido la existencia del mundo por la problemática del conocimiento, resultaba una contradicción presentar las circunstancias reales de la vida vivida como momentos originarios de la subjetividad *constituyente.* Todo el sentido de la constitución parece caer en un relativismo completo: ya que el fundamento trascendental consiste en esta misma *vida terrestre,* la vida del comerciante justificará la verdad del mercado tan bien como la vida del astrónomo justificará la verdad astronómica. Tal es la ineluctable consecuencia de una filosofía de lo vivido desarrollada con todo rigor. Grande tenía que ser la tentación de volver al formalismo, que se presenta *a limine* en toda aventura de esta clase, ya que se definía el constituyente por la exclusión del contenido concreto. Pero tal *regresión* no liaría más que restablecer las dificultades que han motivado justamente la tematización fenomenológica de la conciencia efectiva: nos condenaríamos a una nueva "investigación de lo concreto" que no podría llevarnos nuevamente a la *impasse* presente. Por otra parte la situación resulta intolerable y no podría prolongarse. Debemos seguir adelante, *aceptando* en su sentido auténtico el resultado que nos acaba de imponer. Las *tonterías* que parecen desprenderse se deben simplemente a la persistencia del horizonte en que se ha efectuado el movimiento que la ha elaborado. El retorno de lo constituido a lo constituyente, en la conciencia trascendental, implicaba la exclusión de toda realidad objetiva. No pudiendo fundarse la verdad del mundo en un momento de este mismo mundo, se interpretaba la

[147] *Ibídem*, pág. 323.

posición del Ego en el mundo como una pura contingencia. También el reconocimiento de su contenido real, impuesto por la fidelidad del análisis, aparecía necesariamente como una transformación escandalosa de condiciones empíricas de existencia en condiciones trascendentales de verdad. Pero el escándalo supone que se ha reemplazado esas circunstancias en el cuadro ya abandonado del mundo de la actitud ingenua. En consecuencia, de hecho, la "realidad natural" que se descubre en las profundidades de lo vivido ya *no es la que se presentaba a la conciencia espontánea antes de la reducción.*

El mundo "dado" de la actitud ingenua es un horizonte de objetos, en el que cada uno implica un sentido de ser que lo ubica desde ya en una "región" determinada: cosa material, organismo viviente o existente humano. No es concebible ningún pasaje entre estas regiones como no sea a título de pura negación. Así pues, la materia trabajada por el hombre ya no es materia sino "objeto cultural" –-útil, libro o cuadro–, siendo la materia por sí misma una pura realidad inerte. Los reinos son pues separados y el movimiento ya presupone siempre el acontecimiento al cual debe dar nacimiento. Las relaciones entre el hombre y la naturaleza implican la presencia ya adquirida de las significaciones humanas, porque *el hombre sólo se explica por el hombre*. Tal es el punto de vista del *sentido común* que la fórmula de Aristóteles ha fijado para la tradición metafísica. Las aporías que engendra ese punto de vista motivan el retorno al yo constituyente. La conciencia ingenua cae en la contradicción de tomar las significaciones como realidades en sí, en tanto que la separación de los géneros les asegura un ser propio, ideal, distinto de la "realidad" en cuanto tal, encontrándose ésta reducida a una pura existencia vacía que toma todo su *sentido* de ser de un acto que la trasciende. La materia no tendrá su sentido de realidad "física" más que gracias a las categorías que la ponen como tal. Por tanto, el sujeto auténtico no es el yo como realidad entre otras realidades, sino la pura conciencia de sí cuyo acto funda el objeto en su sentido de objetividad. La verdad del mundo remite así a un yo trascendental, fuera del mundo. Pero una separación tan abstracta presupone que *el ser en sí* es incapaz por sí mismo de tomar una significación. Tal postulado parecerá objetable si se recuerda que no hay más conocimiento que el conocimiento *del ser*, y que el sentido que el ser tiene *para nosotros* sólo tiene valor de verdad en el sentido que el mismo tiene *en sí.* La separación del ser y del sentido se da en

la abstracción de los diferentes modos de existencia, abstracción que hace aparecer el *sentido de ser* de cada dominio como independiente del *ser* mismo. El sentido puesto en su idealidad abstracta, remite inmediatamente a una pura subjetividad constituyente. Pero la profundización de ésta la revela como un *momento* que envuelve los géneros opuestos en una totalidad dialéctica idéntica en su contenido efectivo al movimiento histórico de la realidad misma. Ésta ya no es ahora ese mosaico de regiones separadas tal como aparecen a la conciencia ingenua. Ahora se presenta como el *devenir concreto* en que el ser se constituye en la diversidad de sus modos abstractos. Entonces, no hay más motivo válido para negar a la subjetividad constituyente sus predicados de realidad. Más precisamente, es la *naturaleza* misma en su *devenir-sujeto.* La materialidad ya no es esa región particular que parecía incompatible con el pensamiento, en la abstracción de su sentido de ser: es la forma originaria y *siempre presente* del movimiento que la eleva a la vida y a la conciencia. No recaemos en el realismo vulgar, cuya:

> "específica estrechez consiste en su incapacidad para considerar al mundo como proceso, como materia comprometida en un desarrollo histórico".[148]

Por el contrario, llegamos al materialismo dialéctico, como *verdad* del *idealismo trascendental.* Habiéndose abandonado definitivamente con la reducción la actitud ingenua, la *práctica* de la descripción de lo puro vivido se absorbe necesariamente en la dialéctica materialista que la *suprime* en su sentido propiamente fenomenológico para conservarla en su resultado y *elevarla a un nivel superior.* Mantenemos las exigencias auténticas de la *constitución del mundo,* desembrazándola de sus ilusiones idealistas.

[148] Federico Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique Allemande*, II, Editions Sociales, pág. 17. Debemos observar que el existencialismo, planteando una diferencia de esencia entre el existente humano y la realidad natural, vuelve de hecho al plano de la conciencia ingenua, o sea al plano del ser considerado en sus diferentes modos. Merece así plenamente el reproche de psicologismo que Husserl le hace en el célebre texto del *Nachwort*. Las nociones heideggerianas de trascendencia, situación, elección, proyecto, etc., son *anteriores a la reducción* y no hacen más que sistematizar, sobre el modelo aristotélico, el punto de vista del sentido común. Presuponen esa separación de los dominios que define la ingenuidad de la actitud dogmática. El materialismo dialéctico toma por el contrario las diferentes formas del ser en el movimiento por el cual pasan una a otra. La materia se pone en su devenir-conciencia y la naturaleza en su *devenir-humano.* Nos encontramos así en un plano *posterior a la reducción,* habiendo suprimido ésta la concepción abstracta de la naturaleza pero no la naturaleza efectivamente real que implica en su desarrollo todo el *movimiento de la subjetividad,*

Se trata de "poner entre paréntesis" el mundo de las apariencias constituidas, que el *fetichismo* de la conciencia ingenua toma por realidades en sí, para volver al ser verdadero en la subje*tividad constitutiva.* Pero ésta no es el flujo heracliteano de la conciencia pura: es el movimiento real por el cual la *naturaleza toma conciencia de sí misma* en el desarrollo biológico y en la historia humana. *La vivencia* no es más que un aspecto abstracto de la *vida efectivamente real.* Expresa el ritmo del devenir en que se engendran las formas. El mérito de la fenomenología consiste en haberlo sometido a una descripción metódica, de rara precisión, que lleva a lo sensible como al fundamento de todo sentido de verdad, pero la abstracción de su punto de vista no le ha permitido ver el contenido material de esta vida sensible. No queda entonces más que el puro "dato sensible" como exclusivo de toda norma de verdad. Por tanto, el edificio de la *constitución del mundo* se desploma ante la constatación de una contingencia radical.. La empresa fenomenológica de justificación total, que tenía que poner por fin a la filosofía "en la vía segura de la ciencia", desembocaba paradojalmente en un relativismo sensualista. Con ella se consuma la gran tradición del idealismo racionalista que *se suprime realizándose.*

Segunda Parte
LA DIALÉCTICA DEL MOVIMIENTO REAL

El mundo material perceptible por los sentidos, y al que nosotros mismos pertenecemos, es la única realidad, y nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por trascendentales que puedan parecemos, no son más que los productos de un órgano material, corporal, el cerebro. La materia no es el producto de espíritu, sino que el espíritu es el producto superior de la materia.

Friedrich Engels *"Ludwig Feuerbach..."*.

1.– CONCIENCIA Y MATERIA

> "En lo que se refiere al pensamiento, dice Leibnitz en un célebre pasaje del prólogo a los "*Nuevos Ensayos*", es evidente que no puede ser una modificación inteligible de la materia, es decir que el ser que siente o piensa no es una cosa material como un reloj o un molino".

Efectivamente, en una máquina de este género sólo se encontrarán "tamaños, figuras y movimientos", pero nada que se asemeje a una conciencia.

La evidencia formal de tal razonamiento hace despertar sospechas con respecto a su contenido efectivo. Todo resulta de una simple petición de principio: al haberse admitido como evidente de por sí que el concepto de la materialidad se agota en el de una pura "conjunción material", la separación del pensamiento se deriva con la necesidad de una tautología. Pero la premisa es arbitraria y se apoya en un prejuicio. De hecho, la concepción del mundo como una inmensa máquina ha surgido al comienzo ele los tiempos modernos con el nacimiento de la civilización capitalista, en la que toda realidad se reduce a su puro equivalente monetario en cuanto tal y que se inserta como simple objeto de medida y de cálculo en un mecanismo universal. Se rompen así los últimos lazos que a través de diversas mistificaciones se mantenían aún entre el hombre y la naturaleza en las concepciones del Oriente y de la Antigüedad helénica; hasta en el platonismo, en que el esfuerzo de abstracción del pensamiento griego alcanzó la noción de un puro suprasensible, la idea de *Belleza* testimoniaba la presencia siempre viva de una naturaleza que permanecía en sí misma, negándose a sí misma. Con los primeros éxitos de la física moderna, se impuso la concepción mecánica del mundo, que definió la realidad. material como pura masa inerte, siendo el movimiento un modo de inercia. El pensamiento, paralelamente, se presentaba como pura interioridad desprovista de extensión. La nueva ciencia y la nueva filosofía se desarrollaban sobre el fundamento de una separación que hacía ininteligible la existencia de un mundo como mundo humano. La naturaleza perdía su alma y el espíritu su realidad efectiva. Sin embargo la unidad reaparecía en forma de un misterio.

Sea cual fuere la evidencia intrínseca del *cogito,* no era posible suprimir el testimonio de la vida práctica, en el que se afirma constantemente la experiencia, paradojal en el cartesianismo, de un alma pensante y de un cuerpo extenso:

> "Yo considero, escribe Descartes a la princesa Elizabeth, que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como originales, sobre cuyo patrón formamos todos nuestros conocimientos: ...en particular tenemos para el cuerpo la noción de extensión..., para el alma, exclusivamente, no tenemos más que la noción de pensamiento... en fin para el alma y el cuerpo en conjunto no tenemos más que la de su unión, de la que depende la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma."[149]

Luego:

> "concebir la unión que hay entre dos cosas, es concebirlas como una sola... Puesto que Vuestra Alteza observa que es más fácil atribuir materia y extensión al alma, que atribuirle la capacidad de mover un cuerpo y ser movida, sin tener materia, *yo* la suplico que intente atribuir libremente esta materia y esta extensión al alma".[150]

Hubiera sido lógico en estas condiciones tomar las nociones distintas del pensamiento y de la extensión como simples abstracciones: ellas conciernen al "alma sola" y "al cuerpo en particular". Pero la separación se mantiene, exigida por el horizonte en que se elaboraba la ciencia moderna. La objetividad científica, precisamente, es instaurada por la eliminación radical de toda significación subjetiva. El racionalismo metafísico, después de Descartes, asumió la tarea de radicalizar el dualismo y suprimir el misterio de la unión en el hombre, remitiéndole a Dios, concebido como sustancia total o como fuente de armonía. En el período revolucionario la reflexión filosófica se liberó de la teología para absorber todo valor singular en la universalidad de una objetividad abstracta, en la doble forma de un *yo trascendental* y de una *pura materialidad.* La oposición del materialismo mecanicista y del idealismo trascendental escondía su necesaria correlación en la abstracción, en la que se cumplía la alienación que permitió al pensamiento científico establecerse en el plano de la investigación positiva. El desarrollo del

[149] Carta del 15 de mayo de 1643
[1502] Carta del 17 de junio de 1643

trabajo técnico se encontraba por ella asegurado. Pero el mundo se hacía ininteligible en su totalidad: ¿cómo el objeto ha podido tomar un sentido para la vida humana y cómo el hombre mismo ha podido surgir como *realidad objetiva*? La misma definición del objeto, tal como se impuso en la época clásica de la burguesía en ascenso y que aún domina el pensamiento occidental, planteaba por principio la *ausencia de significación*, como *significación de lo real.*

Sin embargo, tal horizonte se muestra día a día incompatible con el *contenido efectivo* de las investigaciones positivas. La naturaleza, que se presentaba como un puro desarrollo mecánico en el espacio, se revela como un inmenso devenir en que la materia se ha elevado a la vida y en que la evolución de la vida conduce a la humanidad. La separación de los géneros aparece como una simple abstracción y toda forma surge como una *formación histórica* en un proceso universal. La oposición del hombre y la naturaleza ya no tiene razón de ser y la discontinuidad es un *res*ul*tado* que no excluye sino que implica la continuidad del devenir que la ha constituido. En ese movimiento, cada forma se presenta con una originalidad propia que encuentra precisamente su fundamento en el proceso de su constitución. Los fenómenos materiales, tales como se han desarrollado después del enfriamiento de la corteza terrestre, han conducido a la forma biológica en la que el equilibrio físico-químico define una etapa cualitativamente nueva. El dominio de la vida una vez constituido como un *resultado histórico* del movimiento anterior, se convierte a su vez en teatro de una nueva evolución y las formas vivientes se diferencian cada vez más en razón de las condiciones mismas del proceso de formación do las células por el cambio de las materias. También aquí, la realidad efectiva del contenido de la ciencia suprime los postulados abstractos y mecanicistas que parecían condicionaría. No se trata de negar en modo alguno la originalidad de las formas específicas, sino más bien de definirlas en su sentido auténtico, integrándolas como momentos en el movimiento total.

En estas condiciones, ya no hay lugar para mantener las reservas y restricciones por las que, desde sus orígenes, la filosofía burguesa se ha esforzado en limitar el valor de la ciencia. En la abstracción que caracterizó los comienzos del método experimental, el sentido de la vida, como vida propiamente humana, sólo podía reencontrarse en la pura interioridad del *cogito,* en el que reaparecían las efusiones

religiosas que se creían superadas. El mismo Kant, desembarazando la especulación del dogmatismo metafísico,. creyó necesario restaurar la fe por las exigencias de la práctica. El remanente de conceptos teológicos marcaba los límites del pensamiento burgués clásico que justificaba la ciencia nueva dentro de los mismos cuadros de las tradiciones medievales. Sin embargo, éstas no por eso dejaban de interpretarse en el sentido de un sobrepasamiento y una liberación. Las restricciones que motivaban el retorno a lo absoluto aparecían desde este punto de vista como simples convenciones que recubrían una firme confianza en el alcance universal de la explicación científica, y las tesis tradicionales de la libertad, de la inmortalidad y de la existencia de Dios, no impedían de ninguna manera la aplicación del determinismo a los fenómenos de la vida como a los del espíritu.

> “Si nosotros pudiéramos, afirma Kant, en un célebre texto de las *Antinomias,* escrutar a fondo los fenómenos de la voluntad, no habría una sola acción humana que no pudiésemos predecir con certeza y reconocer como necesaria según sus condiciones anteriores.”

De modo que la tradición burguesa, en sus intenciones auténticas apuntaba claramente a la constitución de una ciencia total, y parecería lógico que el desarrollo de las investigaciones positivas al abrir perspectivas concretas para una comprensión plenamente racional del mundo, sería suficiente para eliminar las restricciones teológicas que se habían impuesto al principio: la *alienación* se resuelve en el mismo *resultado* del trabajo científico; el hombre reconociéndose en la naturaleza aparece como el momento supremo de la naturaleza.

Sin embargo, la realidad ha sido precisamente lo contrario. Tan pronto como el desarrollo de las estructuras capitalistas hizo asomar la amenaza de una revolución proletaria, el pensamiento burgués se orientó en una reacción sistemática. Mientras que Augusto Comte se creyó obligado a argüir en lo que se llamó “positivismo” para reducir el *método positivo* a una rapsodia de estudios de detalles carentes de significación. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, se embanderaron en una lucha sin cuartel para retornar al misticismo, al puro sentimiento interior o a la acción irreflexiva. El mérito singular de Husserl, ha sido refutar esas conductas *regresivas*, en nombre de las exigencias tradicionales de un método riguroso y de estricta racionalidad. Desde este punto de vista representaba el último

resurgimiento de la gran tradición clásica, y la exactitud escrupulosa que guardó en el análisis intencional lo condujo hasta las cercanías del materialismo dialéctico. Este aspecto de la fenomenología, si bien es verdad, permaneció totalmente incomprendido; el público sólo quiso tener en cuenta su hostilidad al naturalismo, junto con algunas fórmulas intuicionistas que permitían aparentemente eliminar las explicaciones científicas en beneficio de las puras significaciones como tales. La perspectiva de poder definir el *ser verdadero de la conciencia* por *la idea que ella se hace de sí misma* y de tomar resueltamente la *intención por el hecho*, engendró un entusiasmo prodigioso sin igual y que carecía de curiosidad efectiva por los textos de Husserl. El resultado positivo de las descripciones husserlianas, que implicaba una crítica despiadada de las pretensiones idealmente vividas por la referencia al *contenido material de la experiencia sensible,* fue sistemáticamente descuidado, y la escuela fenomenológica recayó con las interpretaciones existencialistas en el más total irracionalismo.

Esa decadencia mostraba una obstinación interesada en rechazar el horizonte nuevo elaborado por la dialéctica del pensamiento científico en el que las objeciones que se formulan sobre los "problemas de la cualidad", se encuentran refutadas por la constitución de toda diversidad en el interior de la unidad, como *transición* de cantidad en cualidad. Esto se puede comprobar a nivel de los fenómenos propiamente materiales. Las investigaciones más importantes de la física contemporánea han enunciado la equivalencia de masa y energía, y considerado esto exteriormente, podría ser entendido como una última "*reducción"* a la identidad. Se trata, en efecto, de constituir lo múltiple en lo Uno, ya que se llega a explicar la especificidad de las sustancias químicas a partir de sus relaciones energéticas. Sin duda las propiedades sensibles, realmente vividas, sólo podrán ser comprendidas en el nivel humano. Aquí se trata de la originalidad propia del dominio químico, fundado sobre la relativa permanencia en la molécula de la repartición de los corpúsculos elementales que representan en sí mismos una forma condensada de energía. La autonomía no es menos real, si bien provisoria *como* lo demuestran los fenómenos de materialización y de desmaterialización. Las propiedades químicas resultan de *formaciones relativamente estables* que se constituyen en el desarrollo de los fenómenos energéticos. El pasaje de lo físico implica a un mismo tiempo identidad y diferencia, como *identidad de la identidad y de la no-identidad.*

El estudio de los fenómenos de la vida demuestra a su vez el carácter dialéctico del pensamiento científico. Lo biológico se explica exclusivamente y con toda racionalidad por lo físico-químico. Sin embargo, no se podría hacer una asimilación pura y simple, porque las formas vivientes, como formaciones *particulares* en el desarrollo de los fenómenos físico-químicos, implican una originalidad incontestable en la misma estabilidad relativa del proceso en que se constituyen. Esa estabilidad no procede de una intervención trascendente o de alguna "fuerza vital"; resulta necesariamente del movimiento de las acciones y reacciones propiamente materiales en tanto ellas conducen a una cierta forma de equilibrio.[151] La forma viviente evoluciona por su infraestructura físico-química y el mantenimiento del equilibrio es también relativo. El hecho de la herencia no excluye sino que implica la variación, las células germinativas no son más que un momento abstracto en la totalidad orgánica y se modifican necesariamente según el movimiento general de las adaptaciones del organismo vivo, en la medida en que éstas influyen sobre la composición química de las sustancias en circulación.[152] Estas transformaciones en una forma originaria se presentan en sus resultados como *evolución de las especies.*

La vida en cuanto *sobrepasa* la materia, la *suprime conservándola;* la negación resulta necesariamente de la conservación y la conservación está implicada en la negación. No se trata, en modo alguno, de una dialéctica ideal, como se presenta en Hegel, sino del *movimiento mismo de la explicación científica,* en cuanto rinde cuentas de los

[151] El fenómeno químico de la *autocatálisis* realiza ya la estructura característica de los fenómenos biológicos: una pequeña cantidad de pepsina agregada al pepsinógeno puro lo transforma en pepsina. Se puede expresar esto diciendo que la molécula de pepsina se ha multiplicado a expensas del alimento pepsinógeno (Prénant)

[152] Muchos sabios se han opuesto a la herencia de los caracteres adquiridos fundados en el trasfondo finalista que parecía implicar. De hecho, el proceso es perfectamente racional, ya que se trata, como lo *ha* precisado Lysenko, de caracteres nuevos *que introducen modificaciones en las células por el intercambio de materias.* Es sabido que las mutilaciones en los padres no se trasmiten a los hijos. Pero una adaptación del organismo individual puede provocar a nivel de los tejidos que afecte, secreciones particulares que a su vez conducen a modificaciones de los momentos correspondientes en las células germinales. En este proceso un papel particular parecen desempeñar los ácidos nucleicos. Ciertas bacterias (colibacilos y pneumococos) pasan de la forma rugosa a la forma lisa, cuando se los coloca en presencia de cadáveres de la forma lisa o un extracto de los mismos. El principio activo, responsable de este fenómeno de "inducción", está constituido por ácido desoxirribonucleico (DNA) altamente polimerizado de los cadáveres bacterianos en cuestión (Avery Boivin). Puede suponerse que procesos comparables tienen lugar con las células germinales, que están constituidas principalmente de grandes moléculas núcleoprotéicas semejantes a los virus-proteínas.

fenómenos biológicos, *precisamente en sus caracteres propiamente biológicos,* por medio de los fenómenos físico-químicos. Esta dialéctica no superpone una "filosofía de la naturaleza" a la ciencia positiva, sino que define simplemente la *verdad* del concepto científico, en tanto reproduce en la conciencia el proceso *real* según el cual la vida se constituye en el movimiento general de las estructuras materiales. Se impone pues, por la fuerza del contenido, un nuevo modo de pensamiento en el que se desvanecen las objeciones que acusan a la ciencia de suprimir los diferentes dominios del ser. Tales argumentos sólo son posibles a partir de la concepción abstracta dé la identidad en que toda diferencia se transforma en un absoluto metafísico.

> "El *principio de identidad,* dice Engels en la *"Dialéctica de la Naturaleza"*, es el principio fundamental de la vieja concepción del mundo: a=a. Toda cosa es idéntica a sí misma. Todo se consideraba constante: el sistema solar, las estrellas, los organismos. Este principio ha sido refutado reiteradamente por la ciencia de la naturaleza: pero en el dominio de la teoría sigue subsistiendo y los partidarios de lo viejo siempre lo oponen a lo nuevo, para ellos: "Una cosa no puede ser ella misma y al mismo tiempo otra." Sin embargo la ciencia de la naturaleza ha demostrado en estos últimos tiempos con detalle que la identidad verdadera, concreta, contiene en sí misma, la diferencia, el cambio."

En este nuevo horizonte conviene retomar el viejo problema, de las relaciones entre la materia y la conciencia. El argumento de Leibnitz aparece ahora como carente de sentido. Pues presupone que la materia es incapaz de evolucionar: pero, la realidad de la evolución no deja lugar a dudas y en ella materia *deviene* algo distinta de ella misma, es decir vida y conciencia. Naturalmente esa fórmula en nada resuelve el problema: simplemente lo pone en términos inteligibles que abren la vía de un estudio positivo. Se trata de buscar metódicamente por medio de qué proceso real la materia, que ha llegado a ser viviente, se ha elevado. La realidad, como dialéctica, es un movimiento tal que en cada modo del ser los cambios de orden causal determinados por la estructura propia de un modo conducen nece*sariament*e*,* por el desarrollo de su contenido, a la constitución de un modo nuevo que absorbe al primero y lo mantiene como *suprimido, conservado, superado.* La continuidad del devenir que determina la

discontinuidad de las formas, dado que el *movimiento mecánico* se desarrolla en el cuadro, de la causalidad, desborda necesariamente este cuadro y se constituye en movimiento dialéctico con el pasaje a un género más elevado. Ese pasaje en que la forma antigua es negada en sus *apariencias exteriores,* se constituye en su *ser verdadero,* define el sentido auténtico de la necesidad como *realización* de la *libertad.*

Al parecer solamente faltaría entrar en el detalle del contenido. Sin embargo, subsiste una dificultad que todavía puede detenernos. Si bien es fácil ver cómo la vida puede resultar de un equilibrio de relaciones materiales, o dicho más precisamente de un equilibrio de fenómenos autocatalíticos, en cambio el dominio del espíritu se presenta con una especificidad distinta. El organismo viviente es todavía un *objeto* entre otros objetos, y los grandes pensadores de la época clásica, de Descartes a Kant, no han dudado de la posibilidad de tratarlo como tal. La conciencia, como conciencia *del objeto,* implica una "trascendencia" que lo eleva por encima de la realidad natural y la absorbe en la pura interioridad del *Sí* mismo, inmediatamente dado en la conciencia de sí. Así pues habría aparentemente una heterogeneidad radical y no una diferencia en la identidad. El sujeto sólo es sujeto en tanto no es objeto. Se trata pues, evidentemente, de describir su génesis *como sujeto.* El proyecto choca, aparentemente, con una contradicción que no tiene equivalente en la dialéctica de la naturaleza. Sin embargo, no por eso se la debe convertir en un absoluto metafísico y aceptar la *ausencia de solución* como *solución filosófica.* La interioridad do la conciencia y su relación ideal con el objeto remiten a la estructura del *sujeto real,* es decir el cuerpo viviente como centro de movimientos. No se trata, en absoluto, de una "reducción" arbitraria al punto de vista del objeto: el acto de conciencia, en su *sentido vivido,* se define exhaustivamente por la *dialéctica del comportamiento.* Aquí las aporías filosóficas todavía se resuelven en el movimiento mismo de la explicación positiva.

Desde hace tiempo, el análisis idealista ha descubierto que toda conciencia implica una actividad del sujeto, pero usaba esa adquisición como arma contra el materialismo, y transformaba paradojalmente la efectividad de la vida humana en una simple negación de su realidad. Por su parte el método objetivo no pasaba ele la simple consideración mecanicista de los modelos espaciales. La aparente oposición del subjetivismo idealista y del materialismo abstracto ocultaba un acuerdo

profundo, ya que ambos se rehusaban a tematizar la *actividad humana concreta* como *devenir-sujeto de la realidad objetiva.* Sin embargo, esa dialéctica es visible en todos los fenómenos de conciencia, cuando se toman en su contenido efectivo que remite irreductiblemente a movimientos reales, esbozados en el organismo viviente. Cuando yo veo este árbol, siento esbozarse en mi, más o menos confusamente, un conjunto de reacciones que perfilan un horizonte de *posibilidades prácticas* –por ejemplo, la posibilidad de acercarme, de alejarme, girar en torno, trepar, cortar, coger, etc. *El sentido vivido* del objeto, su ser para mí, se define por las mismas posibilidades sentidas y vividas en los comportamientos *esbozados* e inmediatamente *reprimidos* o inhibidos por los datos objetivos, reduciéndose aquí el acto real a una simple adaptación óculo-motriz. La conciencia como conciencia del *objeto*, es justamente el movimiento mismo de esos esbozos reprimidos. En esta represión, el sujeto, es decir el organismo viviente, mantiene *en sí* esos esbozos y ese acto de mantener constituye la *conciencia de sí.* Es así como en su sentido vivido y no simplemente desde un punto de vista "exterior", la conciencia se define por la *dialéctica del comportamiento.* Las reacciones provocadas por el estímulo y detenidas por el acto real antes que puedan llegar a la etapa del cumplimiento se integran en el comportamiento total como momentos suprimidos, conservados, superados. En ese movimiento el organismo viviente llega a ser sujeto. La vida consiste originalmente en una absorción *real* de las materias del ambiente. Pero el desarrollo de este proceso lleva al organismo viviente a extender sobre su medio un conjunto de reacciones esbozadas de antemano: en esta *absorción anticipada* del objeto lo posee *idealmente* en sí mismo, es decir *tiene conciencia* del objeto.

Esa es la razón por la que toda conciencia es idénticamente conciencia *del objeto* y *conciencia de sí.* Yo tengo necesariamente conciencia *en mí mismo* del sentido que el objeto tiene *para mí,* ya que ese sentido, como efectivamente vivido, no es más que el movimiento de los comportamientos reprimidos *en mí.* Pero por eso mismo se ve que el sujeto no tiene conciencia inmediatamente ele su comportamiento real, pero que no obstante lo define en su ser verdadero. El sentido intencional sólo envuelve los actos que se esbozan y su forma de horizonte como pretensión vivida. Pero la realidad del acto en que acaba el movimiento y donde se absorben los esbozos con sus pretensiones no es *vivida en su cumplimiento* original.

Tal es la verdad oscuramente presentida por la tradición criticista, cuando negaba la posibilidad para el sujeto de conocerse a sí mismo, ya que todo conocimiento implica un objeto, y que el sujeto, como tal, no puede ser dado a sí mismo como *objeto*. Si nos atenemos al método reflexivo la observación es perfectamente justa: porque la realidad efectiva del sí mismo consiste en el contenido real de su comportamiento que escapa precisamente a la conciencia que cada uno tiene de sí. Por lo tanto, se trata de *superar* el plano de la conciencia y definir el sí mismo en término de objeto; sólo el análisis positivo puede realizar las condiciones efectivas del viejo proyecto filosófico de un *conocimiento de sí mismo.* Ciertamente, se podrá objetar, que una definición de esta naturaleza no permitiría al sujeto reconocerse a sí mismo y que el reconocimiento está implicado en la esencia misma de la subjetividad. Podemos contestar que la dificultad proviene de la obstinada interpretación que considera los conceptos desde un punto de vista metafísico, fuera del movimiento de su contenido. Porque el devenir del sujeto real, es decir el organismo viviente en su comportamiento efectivo, le hace *pasar* a la conciencia. Lo *exterior deviene interior;* por un movimiento en que la conciencia de sí se constituye como *conciencia que la realidad toma de sí en su sentido de verdad.*

Aquí todavía no se trata de una dialéctica de conceptos. El devenir-sujeto del objeto como producción de la diferencia en la identidad no supone nada más que la actividad del comportamiento. Todo acto, una vez cumplido, deja su traza en forma de una disposición del organismo viviente para *repetirlo,* no en sus detalles singulares, pero sí en su estructura general. Esa disposición al desarrollarse conduce a un nuevo esquema del comportamiento en el cual la forma antigua se reproduce en un conjunto de esbozos, reprimido y vivido como un movimiento intencional que define al objeto en su sentido verdadero. Si tanteo en una habitación oscura, primeramente el objeto tiene para mí el sentido indeterminado implicado en el acto de tantear. Pero los movimientos que yo cumplo toman necesariamente, por su misma efectuación fuera de mi conciencia, una cierta estructura determinada por la relación objetiva de mi cuerpo con los cuerpos circundantes. Mis actos reales son movimientos de una cierta forma, *aunque yo no tenga conciencia de ellos como movimiento de esta forma,* sino solamente como movimientos de tanteo. Resulta pues cierto que el acto real no es

vivido originalmente en su realidad efectiva, pero ello no obstante va a *pasar* a la conciencia por la dialéctica del comportamiento. Porque a medida que yo cumplo estos movimientos, se constituye en mi organismo una disposición para *reproducirlos* según la forma en que cumplieron y que corresponde a la estructura del medio. Se elabora así un esquema nuevo definido por un conjunto de esbozos anticipados, que el acto real reprime y remite a lo vivido como un *horizonte de posibilidades prácticas* que dan al objeto su sentido de ser como espacio de una cierta estructura. En esta experiencia la actividad del sujeto ya no es vivida como movimiento de tanteo, sino como movimiento *dirigido* hacia una posición objetiva determinada. El sujeto toma allí conciencia de sí mismo, tal como era al comienzo de la experiencia y tal como se *reconoce* a sí mismo, en su ser verdadero. Es evidente que esa verdad es sólo efectiva en el *instante del pasaje.* El acto vivido de la toma de conciencia es en sí mismo y en su cumplimiento efectivo, el resultado de la *represión* o *inhibición* de la forma antigua por la forma nueva y en que ésta escapa una vez más a lo vivido y apareja un nuevo desarrollo.

Así pues, la conciencia de sí, en su sentido efectivamente vivido, no es más que un momento particular en el devenir del sujeto real. Su autenticidad remite a esos instantes privilegiados en que la conciencia coincide con su ser objetivo. Pero la vivencia es evanescente en ella y el *concepto* sólo puede determinarse en el plano del objeto, debiendo el movimiento del contenido hacerlo pasar a la vida subjetiva. Tan sólo la dialéctica materialista permite al sujeto comprenderse y dominarse en la realidad efectiva de su ser, realidad que primeramente escapa a la conciencia pero que progresivamente se le impone como su sentido de verdad.

Capítulo I

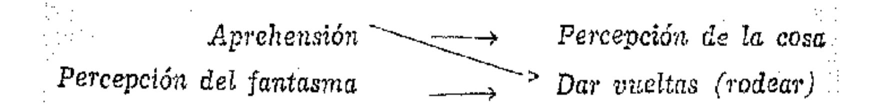
LA DIALÉCTICA DEL COMPORTAMIENTO ANIMAL COMO DEVENIR DE LA CERTEZA SENSIBLE

2.– DATOS FENOMENOLÓGICOS Y DATOS REALES

En la *“Fenomenología del Espíritu”*, Hegel comenzaba la génesis de la conciencia por la certeza inmediata del objeto singular dado como tal a la intuición. Es claro que un “dato” de esta especie es “inmediato” sólo de modo relativo: el “esto” mentado en la certeza sensible es ya un objeto e implica en cuanto tal una forma de intencionalidad que sólo ha podido aparecer a través de un largo proceso de constitución. La dialéctica conceptual no era capaz de precisar el movimiento vivido en el nivel propiamente sensible que Hegel había adivinado confusamente en las “*Lecciones de Jena*”. Aquí es donde se prueba la superioridad del método intuitivo, tal como Husserl lo ha practicado. La pura descripción de lo vivido ha permitido explicitar por primera vez las significaciones constitutivas del objeto sensible como tal. La “cosa” dada en la percepción antepredicativa ya implica los momentos de la cualidad, la espacio-temporalidad y la permanencia sustancial: puede comprenderse sólo por una génesis, que pasa por los estadios de la impresión, la sensación, el campo sensorial y el objeto fantasma. Correlativamente tenemos en el plano “noético”, fuera del puro presente, las intencionalidades “inmanentes” de la *retención* y de la *protención* y la primera intencionalidad “trascendente”, como percepción del fantasma.

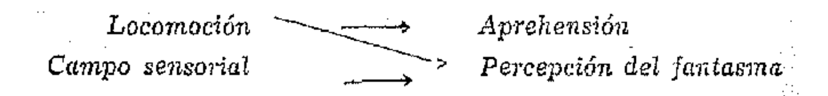
Por notables que sean estos resultados, la lectura del texto de Husserl deja una impresión profundamente engañosa y una exposición histórica de ellos seria desastrosa. La minucia aparente del detalle contribuye a hacer más visible la ausencia completa de motivaciones y de determinaciones efectivas, y si bien la fenomenología alcanza allí los últimos límites del análisis de lo vivido, estos mismos límites imponen la exigencia de un sobrepasamiento. Por tanto, ateniéndose a los resultados positivos de las investigaciones experimentales, se comprueba una sorprendente convergencia, que al mismo tiempo permite subsanar las insuficiencias de la descripción husserliana: ésta pierde de ese modo su forma idealista para absorberse como un momento abstracto dentro de la dialéctica materialista. Así pues, si

tomamos la distinción fenomenológica fundamental entre el “fantasma” y la “cosa”, el “fantasma” se define como una simple exterioridad sensible; la “cosa” implica un sentido de permanencia que le. permite ser aprehendida como también fuera del campo actual de la percepción. Los estadios descriptos por Piaget en el desarrollo sensorio-motor del lactante confirman nuestro aserto, correspondiendo el “fantasma” al sentido vivido a los cinco meses de edad y la “cosa” a los nueve meses. En efecto aparece el acto *prehensión,* que revela por primera vez la percepción de un objeto como exterior. Sin embargo esta exterioridad no implica aun ninguna permanencia sustancial ya que el niño es incapaz de retomar un chupete que se acaba de colocar bajo su almohada, lo que hace suponer que el objeto es para él un “fantasma” que existe mientras está efectivamente presente. El problema se resuelve a los nueve meses, edad en la que el objeto percibido ha tomado el sentido de una “cosa” permanente; si se hace la experiencia de ocultar el objeto detrás de una pantalla el niño no tarda en encontrarlo. Por otra parte, si nos remitimos a la evolución del comportamiento animal, podemos comprobar la aparición de la estructura de *prehensión o aprehensión,* en el acto de engullir, en los peces. Los comportamientos de manipulación y de dar vueltas en los mamíferos corresponden a la percepción de la “cosa”. Podemos pues establecer la siguiente secuencia:

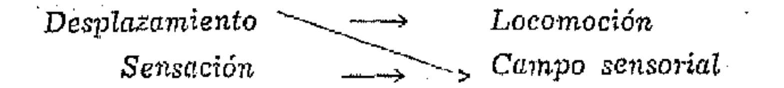


Puede apreciarse sin esfuerzo que la estructura del comportamiento real del estadio que precede define el contenido intencional del acto vivido en la etapa siguiente. En efecto, percibir un objeto como “cosa” permanente, es aprehenderlo en un movimiento esbozado e inmediatamente reprimido, vivido como un movimiento ideal por el cual *yo lo poseo* en mi conciencia, de manera que guarda para mí su sentido de existencia del mismo modo que la cosa sigue existiendo detrás de la pantalla, como en el ejemplo de Piaget. Por lo tanto, el paso que se opera del acto real al sentido vivido puede verificarse en toda su generalidad por medio de un análisis metódico. Así por ejemplo, el sentido de exterioridad que define la percepción del fantasma, se constituye manifiestamente en un movimiento de *locomoción* esbozado

e inmediatamente reprimido, y por el cual yo alcanzo idealmente el objeto exterior. Por tanto, la forma de locomoción caracteriza el comportamiento real de la etapa que precede inmediatamente al acto de la aprehensión: aparece en la serie animal con los Vermes, y en el desarrollo del niño al principio del segundo mes, cuando éste comienza a llevar su pulgar a la boca y a dirigir sus ojos hacia la luz. En el plano de la conciencia el acto de locomoción corresponde evidentemente a orientaciones vividas en el *campo sensorial.* El campo sensorial aparece en la serie fenomenológica inmediatamente anterior a la percepción del fantasma. Tenemos entonces una nueva secuencia:



Si remontamos aún más alto, tenemos la etapa del *desplazamiento reflejo*, tal como se presenta filogenéticamente en los Celenterados y ontogenéticamente en el recién nacido, corresponde evidentemente a la pura sensación como tal. Se ve fácilmente que el contenido intencional de las orientaciones del campo sensorial se define como un conjunto de desplazamientos esbozados e inmediatamente reprimidos:



Un problema más delicado se plantea con la sensación. En efecto, la sensación en la serie fenomenológica es precedida por la *impresión sensorial,* que corresponde en la serie real a la forma elemental de la *contracción,* tal como se observa en los Espongiarios. El pasaje de la impresión a la sensación no comporta en verdad ninguna diferencia de contenido: porque la sensación es una impresión que dura. La diferencia reside en el grado de estabilidad de las impresiones en la célula neuro-sensorial. En los dos casos se trata de un movimiento esbozado y reprimido de *atracción* o de *repulsión,* lo que nos remite a la estructura originaria del comportamiento en los Protistas.

Así pues, *a condición de operar un paso sistemático, es posible hacer coincidir rigurosamente la serie fenomenológica y la serie real en que las formas intencionales de cada etapa se identifican con las* formas reales de *la etapa precedente.* El sentido vivido de la conciencia envuelve el movimiento abstracto de las *estructuras sobrepasadas,* en la evolución del comportamiento: en otros términos, la conciencia es el movimiento de las *conductas diferidas,* lo que nos remite a *los circuitos diferidos* en el trayecto del influjo nervioso. La estructura del sistema nervioso es la resultante del conjunto de la evolución y reproduce las diferentes etapas que acabamos de esbozar. La jerarquía de los centros en los animales superiores (médula espinal, istmo y cerebelo, sistema optoestriado, córtex), corresponde perfectamente a la serie genética del comportamiento: desplazamiento reflejo, locomoción u orientación, automatismo afectivo (aprehensión), actividad voluntaria (rodeo y manipulación). Sabemos que a cada nivel el centro inferior es inhibido por el centro superior, lo que confirma la definición de la conciencia como comportamiento esbozado y reprimido. Por tanto la subjetividad no es más que el aspecto formal del proceso dialéctico real en el cual cada nueva estructura reprime la estructura que la precede y la absorbe en la interioridad vivida. Se debe pues retomar el conjunto del desarrollo: la génesis real de la conciencia, en que se demuestra su naturaleza material, permitirá explicitar el fundamento auténtico de su valor de *verdad.*

3.– EL MOVIMIENTO DEL SENTIDO ÍNTIMO

Las primeras formas de la vida, tales como surgieron en la evolución de la materia aun no implican, evidentemente, ninguna conciencia. Los comportamientos que aparecen en los organismos unicelulares o Protistas, resultan directamente del juego de los procesos fisiológicos y se definen simplemente como *atracción* y *repulsión.* El concepto general de la atracción y de la repulsión por su forma pertenece al comportamiento, ya que implica la consideración de la célula viva como *un todo,* pero aun no se encuentra allí ningún contenido que sobrepase la noción biológica de *irritabilidad.* Pero la constitución de las primeras aglomeraciones de células anuncia un desarrollo nuevo: la composición de las reacciones elementales de atracción y repulsión producen movimientos de conjunto en los que quedan absorbidas las aglomeraciones. Sometida al movimiento de las olas, la colonia fijada a las rocas

se establece con una forma de equilibrio cuya ruptura produce el movimiento de *contracción,* por ejemplo, cuando la agitación de las olas se detiene produce el movimiento de contracción. Esta contracción define la f*unción muscular* que aparece por primera vez en los Espongiarios. Las esponjas son aglomeraciones de células relativamente autónomas que forman una especie de saco que se fija por un extremo a la roca y por el otro se abre en el ósculo. El conjunto es capaz de contracciones que llegan a veces a obturar la cavidad interna (Perrier). Pero la reacción se produce más especialmente a nivel del ósculo, porque allí aparece un primer esbozo de fibras musculares. En tal movimiento, la irritabilidad original de las células primitivas toma la forma de un proceso de transmisión en el que se define la función *nerviosa.* Si bien las Esponjas no poseen tejido nervioso, se ha podido evidenciar un fenómeno de transmisión neuroide: si se hace una herida a varios centímetros del ósculo se produce consecuentemente su cierre. La función nerviosa surge como *forma secundaria del comportamiento:* las reacciones originales de atracción y de repulsión propias de las células epiteliales son inhibidas por la contracción del ósculo y se encuentran reducidas al movimiento de transmisión. De ese modo, la colonia de Protistas se ha convertido en una totalidad orgánica que por su comportamiento reacciona a las excitaciones externas. La *impresión sensorial,* como forma original de lo vivido, no implica ningún misterio trascendente: es simplemente la irritabilidad del elemento celular absorbida y reprimida en la reacción del organismo total.

La impresión, como puro choque vivido en el instante, aún no implica duración propiamente dicha. El sujeto en esta etapa original es un puro *presente viviente* y evanescente. Sin embargo, debemos destacar que a este nivel la conciencia se define en su contenido efectivamente real, como un modo de actividad.

La impresión no es un “dato” exterior sino una reacción reprimida. La transmisión neuroide no es una transferencia pasiva de la excitación, sino un movimiento propio de la célula viva que resulta de su irritabilidad. La impresión como movimiento reprimido de atracción o de repulsión, comporta un *sentido* definido precisamente, por esta misma atracción o repulsión. Pero ese sentido es vivido sólo en el momento presente y aún no se posee efectivamente como *sensación.* El pasaje a la sensación se hace por el ejercicio del movimiento muscular en el

que se desarrolla la transmisión neuroide. El comportamiento se organiza alrededor de la cavidad digestiva donde se concentra la actividad del organismo vivo, las vías de transmisión se estabilizan en los elementos particulares que resultan de la diferenciación del tejido nervioso. En la célula neuro-sensorial, las reacciones elementales de atracción o de repulsión que nacen al nivel epitelial toman una forma específica y se absorben así en el movimiento total, no como simples impresiones instantáneas sino como *unidades de sentido.* Mientras se ejerce la excitación y se cumple la respuesta muscular las impulsiones nerviosas se acumulan, reprimidas e interiorizadas en la forma de una serie de impresiones que se mantienen con su sentido *todavía presente* de atracción o de repulsión; en esta retención se constituye la *sensación* atrayente o repugnante, como una vivencia que dura, idéntica a sí misma y que se hunde progresivamente en el pasado inmanente. En esta etapa, la forma del comportamiento se define por la unidad interior del organismo, como actividad *refleja*. El desarrollo efectivo del reflejo hace que el sujeto se sobrepase objetivamente a sí mismo en el acto del desplazamiento. Los cambios de posición que se ven en los Protistas son consecuencias mecánicas de las reacciones elementales de atracción y de repulsión; esos cambios no tienen la forma del desplazamiento. El desplazamiento se define por una estructura dialéctica más elevada en la que la atracción y la repulsión son reprimidas tan pronto como se manifiestan, siendo mantenidas en estado naciente como suprimidas, conservadas, sobrepasadas. Ese movimiento se realiza en los Celenterados que con la red nerviosa presentan los primeros actos reflejos: absorción del alimento por medio de movimientos coordinados de los tentáculos y de la boca, desplazamiento por reptación (Pólipos) o saltos a sacudidas (Medusas). Se observan igualmente las primeras adquisiciones del ritmo en relación con la periodicidad de los fenómenos externos y que revelan la presencia de un tiempo interior. Así por ejemplo, las Anémonas de mar fijadas sobre las rocas elevadas se cierran poco a poco cuando la marea baja y evitan la desecación reteniendo agua en su cavidad (Piéron). Estrictamente hablando, aún no se puede hablar de “reflejo condicionado”, pues el condicionamiento implica una organización mucho más compleja que sólo alcanzan los Gusanos. No se trata aquí de la constitución de un estímulo nuevo sino simplemente de la formación de un ritmo interno fundado sobre la *retención* del pasado inmanente.

Con las Esponjas y los Celenterados, que los antiguos conocían con el significativo nombre de Zoofitos –"animales-plantas"–, la vida vegetativa se eleva a la *animalidad,* caracterizada por la conciencia sensorial y la vida de relación. Pero lo vivido se presenta todavía como pura sensación dada. Si bien el acto de desplazamiento implica un sobrepasamiento del dato como tal, este sobrepasamiento existe en la realidad objetiva del comportamiento, pero no está reflejado en la conciencia. Los movimientos reales del sujeto están orientados objetivamente por la sensación en él presente, pero esta orientación no es vivida corno tal y el sujeto no tiene conciencia de la dirección en que se mueve. Sin embargo el contenido efectivo de sus movimientos se desarrolla en una dialéctica nueva, como dialéctica de la experiencia; el sujeto *hace la experiencia del medio* en el cual se desplaza. La estructura real de sus desplazamientos, que en un principio está determinada sólo por las relaciones materiales del organismo con el medio ambiente y escapa necesariamente a la conciencia, se *reproduce* en el organismo a nivel de los comandos nerviosos en forma de una disposición para desplazarse de una manera que llega a ser habitual.[153] En otros términos, los desplazamientos se asocian progresivamente con las sensaciones que corresponden a las excitaciones externas, principalmente las excitaciones luminosas cuya acción determina en las Medusas la formación de las manchas oculares. El movimiento se; constituye entonces en una formación nueva de la *locomoción,* que se puede definir como un desplazamiento que se realiza *en medio* de otros movimientos ya esbozados a los que inhibe para lograr su propio cumplimiento. Los esbozos así reprimidos se viven en forma de una *protención* por la que el sujeto tiene conciencia de anticiparse sobre su porvenir inmanente. La sensación ya no aparece como una simple unidad de duración dada en la retención y se inserta en el *horizonte* dibujado por la intencionalidad de la protención, presentándose como un momento del *campo sensorial* en el que se anuncia como prácticamente posible el conjunto de desplazamientos reprimidos y vividos. El medio exterior se ha interiorizado en un medio vivido en el cual el sujeto se orienta. Tal es el movimiento de locomoción que en los Vermes se traduce somáticamente por la oposición de la parte anterior y posterior, y por la simetría

[153] La capacidad de reproducir las anteriores reacciones es una propiedad biológica absolutamente general, como lo muestran las experiencias de formación de hábitos en los Infusorios. No aplicamos aquí el tiempo de "condicionamiento" que preferimos reservar para los fenómenos más propiamente subjetivos.

bilateral. La red nerviosa que comanda los desplazamientos de los Celenterados todavía permanece bajo la capa epitelial, pero simplemente como una *formación superada,* sus influios se absorben en el sistema nervioso central –cordones longitudinales y ganglios cerebroides–, que asegura los movimientos más complejos de la locomoción. Éste es el *resultado* de la experiencia del desplazamiento condensada en el pasaje de los influjos de la red nerviosa al sistema nervioso central. Sobre la cara ánterodorsal, más expuesta a las excitaciones, se desarrollan los órganos sensoriales –ojos y estatocistos– cuyas impresiones se proyectan sobre los ganglios cerebroides, en los que se concentra la dirección del movimiento. Los datos sensoriales ya no son simplemente sentidos como atrayentes o repugnantes, se absorben en el horizonte de los desplazamientos posibles y se constituyen en un campo *sensorial* en el que cada momento implica un valor vivido para la locomoción. Tal es el valor que define el sentido de necesidad y de tendencia: por ejemplo, el Vermes de tierra busca los lugares húmedos y oscuros. En el nivel precedente la afectividad sólo consistía en la sensación, cuyo sentido de atracción o de repulsión era vivido como placer o como dolor. Con la intencionalidad de la protención en la que se dibuja el campo sensible, el placer y el dolor se *sobrepasan* a sí mismos para constituirse en valores del campo: para el gusano la luz aparece como un valor negativo y la humedad como una dirección privilegiada dentro del ambiente en que se mueve. En sentido estricto este sobrepasamiento vivido funda la posibilidad del condicionamiento. El hecho general del aprendizaje, como disposición de los seres vivos a repetir sus movimientos anteriores, es una propiedad esencial que se puede comprobar desde, el nivel de los Protistas. Pero como tal, ella no tiene significación para el sujeto, si bien funda la dialéctica del comportamiento en que se engendra la vida subjetiva. El condicionamiento propiamente dicho, como lo ha mostrado Pavlov, supone un sistema ya constituido de reflejos. El acto reflejo comporta ya una orientación objetiva y la adquisición del reflejo condicionado en la experiencia individual se realiza sobre el fundamento de un horizonte de orientaciones posibles. En pocas palabras, no se trata de una simple asociación mecánica de sensaciones aisladas, sino de la formación en el campo sensorial de una dirección que tiene una significación particular para el sujeto. Cuando un gusano de tierra, en un laberinto, aprende a evitar un corredor en el que antes ha chocado repetidas

veces contra una “grilla” eléctrica, sería equivocado hablar de una simple repetición del comportamiento, anterior: el Gusano no reproduce su reacción original al choque eléctrico, evita una cierta dirección que se le aparece en el *campo,* con un valor negativo.

Debe observarse que el campo sensorial todavía no nos ha permitido salir del dominio de la inmanencia vivida. Sólo se trata de un puro medio interior en el cual el sujeto tiene conciencia de la *dirección* en que se mueve, pero no del objeto hacia el cual se dirige. El sentido del objeto como exterior a la conciencia, implica el desarrollo del contenido efectivamente real de la locomoción, en tanto ésta comporta no sólo una dirección determinada sino también un cumplimiento; a medida que el sujeto va *alcanzando* objetivos, se constituye en su organismo una disposición que tiende a reproducir su comportamiento en forma de movimientos de locomoción que se esbozan una y otra vez a partir de sensaciones táctiles y gustativas. En este nuevo esquema, el acto real toma la forma de *aprehensión*, que se define como una locomoción que se constituye sobre una primera locomoción esbozada como ya cumplida. El movimiento de locomoción que se prefigura, sobrepasado por el acto de aprehensión, es reprimido y remitido a lo vivido, en forma de un movimiento intencional que apunta el sitio al cual hay que dirigirse. En ese cumplimiento anticipado, el sujeto no tiene simplemente conciencia de la dirección de sus movimientos como porvenir inmanente, sino también de su meta, es decir una posición externa en que los datos sensoriales toman la forma de un *objeto exterior.* Tal objetividad, evidentemente, no tiene todavía la permanencia sustancial de la “cosa”; sólo se trata de la exterioridad sensible de un *fantasma* cuyo sentido consiste en ser alcanzado una y otra vez en un intento reprimido de locomoción. Su existencia no deja por eso de imponerse en los límites del movimiento que la constituye. La aprehensión que se realiza a partir de atracciones y de repulsiones originales comprende las formas del acercamiento y la huida, así como también la forma del ataque que toma su origen en una mezcla de atracción y repulsión. Así se definen los comportamientos de alegría, de miedo y de cólera en los que el sentido de la sensación no es vivido simplemente en la interioridad del sentido íntimo, sino que aparece sobre el fantasma que se muestra como un objeto atrayente, repugnante o irritante. La emoción no es el simple movimiento, puramente subjetivo, de la necesidad; implica el sentido del objeto

como *objeto que conmueve.* Sin embargo, la relación no sobrepasa los límites de lo vivido presente. No encontramos aun la estabilidad del sentimiento en que el sujeto trasciende su percepción actual para referirla a una realidad permanente. Todo el ser fantasma se agota en cada instante en sus aspectos inmediatamente dados y la vida emotiva consiste, entonces, en una sensación dispersada de respuestas inmediatas, como *actividad automática.* Tal es la dialéctica mediante la cual se opera el pasaje a los Vertebrados. El comportamiento de aprehensión aparece en su forma primitiva con los Peces, que se lanzan sobre su presa y la tragan. La percepción del objeto a distancia, que se desarrolla con los órganos de la vista, del oído y del olfato,[154] supone que el movimiento de simple locomoción se encuentra absorbido y reprimido, vivido como un objeto intencional en que la distancia ya ha sido franqueada y el objeto alcanzado. Generalmente se comprueba la aparición de la vida emotiva con las reacciones de cólera y de miedo en el ataque y la huida. La aprehensión del alimento puede definir la forma originaria de la alegría. El sentido de la exterioridad permite en el comportamiento en grupo, en su forma más originaria, la constitución de la relación con el “otro”. Se trata sólo del simple acercamiento de los individuos que se desplazan juntos; el “compañero” es un fantasma cuya existencia evanescente se sitúa fuera de todo sentimiento duradero, como de toda actividad de colaboración.

En los Peces –con la superación y la represión de la locomoción por la aprehensión– el sistema nervioso adquiere la estructura general que conservará como fundamento permanente en los niveles siguientes de la evolución. Por delante del cerebro aparece el sistema opto-estriado que comanda las reacciones automáticas de la vida emotiva e inhibe los influjos del tronco cerebral y del cerebelo, donde se elaboran los movimientos de orientación y de locomoción. Detrás del cerebro, la médula espinal, que ha reemplazado definitivamente a la antigua red nerviosa, comanda los reflejos, absorbidos y reprimidos por la dirección de la locomoción. El desarrollo del sistema nervioso se presenta como una dialéctica, en la que los sucesivos niveles del comportamiento se superponen los unos a los otros, cada formación inhibe a la precedente

[154] Las cualidades sensibles se definen como modos de atracción y de repulsión, que se especifican en la dialéctica del comportamiento. La vista que comienza a desarrollarse en las Medusas remite al acto de desplazamiento pasando a la locomoción. El oído y el olfato se desarrollan en los peces como resultado de la locomoción absorbiéndose en la aprehensión,

y sus influjos son absorbidos en una regulación más amplia, en la que se mantienen suprimidos, conservados, superados. En cada nivel se constituye un nuevo momento de la conciencia; en el comportamiento real, viviente y actuante, la reacción reprimida, por el hecho mismo de la represión, se vive como un movimiento interior ya cumplido, en el que se constituye la *vida ideal* de la conciencia como *síntesis intencional.* En el nivel más bajo encontramos reflejos espinales cuyas reacciones, elaboradas en los receptores, son reprimidas y vividas como una sucesión de impresiones que se retienen en la unidad de una sensación. La intencionalidad de la retención es precisamente el movimiento reprimido de atracción o de repulsión, que es mientras se cumple el reflejo una unidad de pulsaciones que "aún" duran y que continuamente van hundiéndose en el pasado inmanente. El acto reflejo, que se cumple en la forma objetiva del desplazamiento, no hace más que elaborar los influjos espinales que son inmediatamente absorbidos en los centros del tronco cerebral y cerebeloso, que los inhibe e integra en circuitos más amplios, que comandan las orientación y la locomoción. Los desplazamientos reprimidos se viven en un movimiento ideal de *protención,* por el cual el sujeto toma conciencia de anticiparse a su porvenir inmanente por medio de un conjunto de direcciones que perfilan el horizonte del campo sensorial. Los influjos en que se elabora la locomoción se absorben a su vez en el sistema opto-estriado, que los inhibe y supera en un movimiento automático de aprehensión. La locomoción reprimida se vive como un movimiento intencional que alcanza idealmente el objeto exterior con la percepción *del fantasma*. En la evolución que sigue a la etapa de los Peces, los influjos opto-estriados se absorben a sí mismos en el córtex, donde se desarrollan las formas de la manipulación y del rodeo (dar vueltas); la aprehensión se encuentra allí reprimida y vivida como un movimiento intencional en el que el sujeto toma conciencia de alcanzar idealmente el objeto y de poseerlo en una percepción *de cosa real.*

Como puede apreciarse, en cada nivel, el sentido vivido no revela el comportamiento efectivamente real, sino el movimiento de los niveles anteriores, esbozado y reprimido. El acto real se refleja en la conciencia por el pasaje a la etapa siguiente en que será reprimido por una nueva forma de comportamiento, que a su vez escapará en cuanto tal a lo vivido.

Se ve igualmente que esa definición interpreta la correlación "noético-noemática", característica de la estructura intencional. El acto reprimido comprende necesariamente dos aspectos: el aspecto por el que se insinúa y el aspecto por el que se reprime. En cuanto se esboza y se dirige hacia su fin, el acto determina el sentido del objeto mentado en tanto mentado y se define justamente, por ese mismo fin; es conciencia *del objeto.* Pero en tanto se encuentra detenido y reprimido, se refleja en el movimiento mismo de los esbozos, en que consiste la intencionalidad, como síntesis constituyente dada en la *conciencia de sí.* La relación entre la síntesis intencional o constituyente con el sentido mentado como objeto constituido, puede verificarse en tocios los niveles del desarrollo. En el nivel más bajo encontramos del lado noético la retención como una síntesis constituyente que "retiene" las impresiones instántáneas y la integra en la unidad de la sensación; del lado noemático tenemos la sensación misma, como lo vivido que dura en el tiempo inmanente. Resulta fácil ver que la síntesis retencional no es otra cosa que la onda de los esbozos de atracción o de repulsión que al ser reprimidos se acumulan bajo la represión en un movimiento intencional por el que la conciencia retiene "todavía" sus impresiones recientemente pasadas. La sensación, por su parte, es esa misma onda, pero *en tanto ella se esboza* y se presenta como la unidad de un sentido de atracción o de repulsión que dura idéntico a sí mismo en inmanencia vivida.

En el nivel siguiente encontramos como intencionalidad constituyente la síntesis protencional, y el porvenir inmamente, como sentido constituido, dado en el horizonte vivido del campo sensorial. La intencionalidad de la protención consiste pues en el acto de desplazamiento que al ser reprimido se refleja como un movimiento anticipado en el que el sujeto se orienta hacia su porvenir inmanente. El porvenir inmanente "en sí mismo", como sentido constituido, es el mismo acto, pero en cuanto se esboza y aparece en su cumplimiento ideal como ese porvenir ya presente que se dibuja en el horizonte del campo. En la percepción del fantasma tenemos por una parte el acto de percepción, como síntesis constituyente, y por otra el fantasma mismo, como una forma sensible, que se presenta desde afuera. Por tanto la intencionalidad percibiente se define aquí en el acto de locomoción, que *al ser reprimido* es vivido como un movimiento intencional que ya ha alcanzado su objeto. El objeto por su parte es

ese mismo acto, pero en cuanto se esboza, y aparece así en su consumación ideal como una exterioridad dada de sensaciones diversas confundidas en una cualidad de forma. En los mamíferos, con la percepción de la cosa real, que aparece en el nivel de la manipulación y al dar vueltas, se vive como un movimiento anticipado, en el que el sujeto, mediante la percepción de la cosa alcanza idealmente el. objeto y lo posee; ese mismo acto, *en tanto se esboza*, aparece anticipado en su cumplimiento como objeto poseído permanentemente, o sea como cosa real y sustancial. Evidentemente, las intencionalidades originales de la retención y de la protención, se reproducen en estos dos niveles y en todos los otros niveles que siguen y que determinan el contenido fenomenológico del acto de percepción en su temporalidad vivida. El comportamiento reprimido, que es un movimiento de pulsación, se refleja, como reprimido en un puro movimiento intencional que siempre se *retiene* superándose constantemente en el *Presente Viviente* y también *a medida que esas pulsaciones* surgen en una sucesión de estados de conciencia que fluyen en el *tiempo inmanente.*

La distinción del momento de esbozo y del momento de represión, en el acto vivido, está inmediatamente dada en el funcionamiento del sistema nervioso porque éste implica el control constante de los centros inferiores por los centros superiores. En las experiencias de descerebración, practicada a distintos niveles, se puede comprobar cómo los centros inferiores se liberan de los superiores y en su actividad anárquica permiten representarse el momento del esbozo y la inhibición por el centro superior que en el estado normal define el momento de la represión. Por ejemplo, la liberación del sistema opto-estriado en el Perro, por la ablación del córtex, hace aparecer un exceso de reacciones emotivas violentas y un conjunto de movimientos puramente automáticos que en el estado normal son reprimidos por el funcionamiento de las fibras corticales. En consecuencia la aprehensión automática en la manipulación y el dar vueltas está normalmente inhibida. El movimiento reprimido es devuelto a sí mismo en una reflexión sobre sí, que es la conciencia de sí. Pero la reflexión mantiene el acto de aprehensión en forma de un esbozo en el que el sujeto tiene conciencia de asir el objeto y de poseerlo como una "cosa": la conciencia tiene conciencia de sí como conciencia del *objeto*. Se puede repetir la misma demostración para los centros inferiores.

La liberación del tronco cerebral y del cerebelo por la sección mesencefálica, produce una particular exageración del tono postural y limita al sujeto a formas elementales de locomoción. El animal espinal está librado al juego anárquico de sus reflejos medulares. Estos comportamientos muestran claramente que los esbozos reprimidos de la vida normal, constituyen los momentos vividos de la vida sensorial. Puede verse entonces el error profundo del materialismo mecanicista que definía el pensamiento como una secreción del cerebro, lo cual anulaba en principio toda posibilidad de comprensión y al mismo tiempo ignoraba la estructura del movimiento real. La constitución de la conciencia no puede definirse en el plano orgánico, ya que ella implica una dialéctica original en el trayecto del influjo nervioso: dicho con más precisión, la estructura del sistema nervioso sólo puede comprenderse a partir de la evolución del comportamiento, lo que permite superar el cuadro biológico como tal. Podemos así rendir cuentas del *sentido* de lo vivido, es decir de la interiorización del comportamiento en forma de esbozos reprimidos que constituyen la relación intencional con el objeto, y desde donde el organismo vivo se eleva a la vida subjetiva. La explicación científica no es una "reducción" abstracta, sino una génesis que reproduce el movimiento efectivo del devenir-conciencia de la realidad material.

Las correspondencias con el desarrollo del niño conducen a la dialéctica general de las estructuras. Éstas envuelven no en menor grado lo esencial de las determinaciones que acabamos de esclarecer. El lactante al nacer tiene sólo reflejos que conciernen esencialmente a la ingestión del alimento y que se corresponden con los orígenes de la organización nerviosa a nivel de los Celenterados, donde aparece por primera vez el comportamiento bucal. Lo vivido a este nivel es pura sensación –placer o dolor–. Pero desde los primeros días del nacimiento se desarrolla en el niño el proceso de interiorización en forma de una disposición para reproducir por sí mismo el comportamiento reflejo: el niño se pone a chupar en el vacío, no importa: qué objeto, con mucha frecuencia el pulgar cuando está cerca de sus labios. Al cabo de cuatro semanas, la forma del puro reflejo está superada y absorbida en el comportamiento de orientación y de locomoción: el niño lleva su pulgar a la boca y lo chupa sistemáticamente. Sus ojos se dirigen hacia la luz. La capacidad de dirigir así el movimiento implica que la sensación ya no se presenta más como un simple dato que atrae o repugna, sino

como un valor de orientación en el campo *sensorial* en el que se proyecta el horizonte del porvenir inmanente. La forma de orientación se desarrolla por el progreso de las reacciones posturales y por la inspección activa del campo: el niño llega poco a poco a conservar la posición sentada y a mantener la cabeza derecha; pasea su mirada y palpa con sus dedos. La estructura del campo sensorial permite la formación de las primeras conductas condicionadas. Eso es lo que ocurre cuando el niño sonríe al acercársele un rostro humano: muestra por su comportamiento que “reconoce” a su madre y a los objetos familiares como el biberón. Naturalmente, en este estado, el objeto aún no es percibido como tal: la sonrisa del niño no significa que ve a su madre como una realidad exterior y menos aún como una persona. Él reacciona simplemente a una cierta configuración que se dibuja en su campo visual con un valor particular de atracción, porque evoca satisfacciones nutritivas que se anuncian en la sonrisa.

El sentido de la exterioridad implica, en el plano del comportamiento, la posibilidad de asir el objeto exterior. Por tanto la aprehensión resulta de un complejo desarrollo que se cumple alrededor del sexto mes. Sólo entonces puede decirse que el niño percibe un objeto fuera de la inmanencia vivida del campo sensorial. Sin embargo, la exterioridad aún no implica ninguna realidad propiamente dicha, como permanencia sustancial. Así por ejemplo, el niño, que sabe tomar perfectamente su biberón, cuando se le acerca el biberón al revés no será capaz de darlo vuelta y tampoco acertará a encontrar el pezón que se ha hecho desaparecer de su campo visual, por un movimiento progresivo de rotación. De manera más general, en esta etapa el niño es incapaz de tomar un objeto que se hace pasar delante de sus ojos por detrás de una pantalla. El objeto es entonces un fantasma cuya existencia consiste en un movimiento vivido de locomoción, en el que el sujeto tiene conciencia de haberlo *alcanzado* ya idealmente como un lugar exterior, pero que todavía no ha aprehendido como cosa: la aprehensión define la realidad efectiva del comportamiento aunque aun no está reflejada en la intencionalidad de la conciencia.

CUADRO DEL DESARROLLO SENSORIO-MOTOR

Filogénesis	Protistos	Espongiarios	Celenterados	Vermes	Peces	Mamíferos	Monos Inferiores	Antropoides	Hombre	
Ontogénesis			0	1 mes	5 meses	9 meses	1 año	18 meses	2 años	
Comportamientos	Atracción y Repulsión	Contracción	Desplazamiento Reflejo	Locomoción	Aprehensión	Rodeo y manipulación	Intermediario	Instrumento	Util	Lenguaje (predicación)
Significaciones Vividas		Impresión	Sensación	Campo sensorial	Objeto	Objeto real ("cosa")	Relación real	Imagen	Representación	Concepto

4.– EL MOVIMIENTO DEL SENTIDO EXTERNO

El pasaje del sentido íntimo al sentido externo se opera en los peces con la constitución del objeto fantasma. Pero la exterioridad todavía no aparece más que sobre el objeto individual, en tanto se destaca de la inmanencia vivida del campo sensorial. El horizonte de esta objetividad, como "mundo del fantasma" se constituye con el desarrollo del contenido real del acto de aprehensión mediante el pasaje de la vida acuática a la vida en tierra. En la uniformidad del medio acuático turbado por apariciones instantáneas, el comportamiento no podía superar la etapa automática de las reacciones emotivas de aprehensión y de huida, constituyendo la huida la forma negativa de la aprehensión. Los peces, adaptados únicamente a la vida acuática poco han evolucionado desde el período Primario. Pero aquellos que se aventuraron en la tierra firme, encontraron allí una multitud de excitaciones incomparables con los raros encuentros que se producían en el medio acuático; ejemplo de ese pasaje son los Crosopterigios que se sirvieron de su vejiga natatoria como de un pulmón y de sus aletas lobuladas como patas. Los movimientos de aprehensión, ante la pluralidad de objetos que hay que alcanzar o evitar, se frenan entre sí y conducen por su recíproca acción a la forma de la *exploración.* Ésta se desarrolla en los Anfibios y especialmente en los reptiles con el progreso del córtex cerebral y la formación del cuello que separa la cabeza del resto del cuerpo y permite a medida que el animal avanza, girar a derecha e izquierda. El movimiento se constituye en una serie de oscilaciones que aún permanecen en el plano de la aprehensión pero que superan ya su forma automática, en tanto implican no simplemente un único acto de orientación absorbido, sino una multiplicidad simultánea de orientaciones esbozadas e inmediatamente reprimidas por el acto real. En esa represión, el sujeto tiene conciencia de una multiplicidad de fantasmas alcanzados una y otra vez, y cuya estructura de conjunto define el sentido original del espacio como forma de la exterioridad. El objeto se destaca como una simple aparición individual que trasciende la interioridad vivida del campo sensorial; tiene su lugar determinado en el medio espacial y se presenta como un momento del mundo de los fantasmas en el que el Reptil se *desliza.* Paralelamente al este desarrollo la última etapa de la aprehensión, como absorción del alimento, toma una nueva forma que ya entonces supera el automatismo. Ante la pluralidad de los objetos

presentes, el animal duda y suspende su movimiento final, como puede observarse en el sapo, que establece un tiempo de espera antes de tragar su víctima y también en la serpiente que balancea la cabeza y apunta cuidadosamente antes de dar el golpe. Durante este acto de aprehensión *retardada*, el objeto ya ha sido alcanzado en una primera aprehensión esbozada e inmediatamente reprimida y que así comienza a adquirir el sentido de una "cosa" idealmente poseída en la percepción. No es simplemente el fantasma propuesto en una reacción automática, como objeto que conmueve, sino la realidad de un *objeto de apetencia* en el que se refleja el acto reprimido de aprehensión. Sin embargo ese sentido de realidad se limita estrictamente a la actualidad vivida del *deseo* que brilla en los ojos del animal mientras retarda la aprehensión de su presa. La tensión del deseo señala la transición de la inmediatez de la emoción a la permanencia del sentimiento, que aparece en los mamíferos, en los que se constituye el objeto con un cierto grado de permanencia: así por ejemplo, el cocodrilo hace manir a su presa antes de comerla. También puede citarse la conducta sexual que muestran ciertas especies de lagartos, en los que el "otro" es percibido no ya como un simple fantasma que pasa, sino como una realidad permanente: el lagarto gris durante el período sexual se rodea de un harén de seis o siete hembras que él dirige como amo y señor. Los Frinocéfalos, por el contrario, practican una monogamia estricta con apareamiento para toda la vida. Pero se trata, evidentemente, de casos extremos: la vida de los reptiles ha superado la etapa del automatismo, pero no la forma misma de la aprehensión en la que el sentido de realidad puede separarse de modo imperfecto y esporádico de la pura extensión del mundo de los fantasmas.

La percepción del objeto como realidad sustancial se constituye efectivamente con los comportamientos de manipulación y de rodeo (dar vueltas), que aparecen en los mamíferos. La manipulación resulta del desarrollo de la aprehensión retardada; los miembros anteriores retienen el objeto mientras el animal se apresta a tomarlo con la boca. De ese modo se produce la familiar postura de los pequeños mamíferos, roedores e insectívoros, que sostienen con sus patas delanteras el alimento para devorarlo. El gato juega con el ratón antes de matarlo. El acto de manipulación que en su faz original consiste en retener el objeto a una cierta distancia de la boca, reprime el movimiento esbozado de aprehensión y lo remite a lo vivido en forma

de un movimiento intencional en el que el sujeto ya ha alcanzado idealmente al objeto con la boca y lo posee en esta percepción como una cosa real y sustancial. El desarrollo de la exploración produce, correlativamente, el comportamiento de *rodear* (dar vueltas). En la etapa del puro mundo de los fantasmas, la estructura real de medio impone al movimiento de deslizamiento de los Reptiles la forma objetiva del *contorneo de los obstáculos*. La interiorización de esta forma, por medio de esbozos anticipados que la reproducen a nivel de los comandos nerviosos, concluye en el acto de *rodeo* que no es más que un contornear que se realiza sobre un contorno previamente establecido. En ese movimiento el primer rodeo es reprimido y vivido como un acto intencional en el que el objeto ya es aprehendido más allá del obstáculo idealmente contorneado. El objeto ya no es percibido como un fantasma que existe sólo en su aparición efectiva, sino una cosa real que subsiste y permanece detrás de la pantalla del obstáculo. Un perro al que se muestra un objeto que se lanza por la ventana, no duda en cruzar la puerta y descender la escalera para ir a buscarlo en el patio. De manera más general, los carnívoros dan vuelta para adelantarse a la presa, mientras que los herbívoros adoptan el mismo comportamiento para escapar. La adquisición del sentido de realidad permite un progreso notable en las relaciones intersubjetivas y se elevan a la forma del sentimiento: el "otro" percibido como una sustancia permanente no motiva simplemente emociones como la alegría, el miedo, o la cólera, sino también los correspondientes sentimientos de amor, de temor y de odio. La permanencia del sentimiento que hace posible someter a los mamíferos a los condicionamientos complejos de la domesticación, explica también su organización en estado salvaje cuando forman familias o manadas en las que la vida social consiste no sólo en una suma de individuos sino en la unidad diferenciada de una actividad de colaboración. Los lobos cuando cazan en manada se dividen la tarea; algunos individuos se alejan con el propósito de no atemorizar a la caza, corriendo el riesgo de no estar presentes en el momento del reparto. Por el contrario los rebaños atacados se agrupan con frecuencia de tal modo que dejan a las hembras y a los cachorros en el centro, mientras tanto los machos guardan la periferia haciendo frente al agresor. La estructura del sentimiento caracteriza la forma misma de la vida subjetiva, que alcanza la percepción de la cosa permanente. Esa estructura produce la autonomía del sujeto que guarda el recuerdo de sus emociones

pasadas y las aplica a su situación presente, dirigiéndose según la unidad de un sentimiento objetivo, tal como se constituye a través de la multiplicidad de las apariciones. El objeto no es, simplemente, una forma atrayente o aterradora, sino una realidad que el animal ha aprendido a conocer: se elabora así una *unidad de experiencia* que eleva el comportamiento hasta el nivel de la actividad *inteligente y voluntaria.*

En la ontogénesis esa etapa se cumple hacia el noveno mes. El niño en el período precedente no es capaz de dar vuelta un biberón que se le presenta invertido de manera de hacer desaparecer poco a poco el pezón detrás del fondo, como tampoco de encontrar un chupete que se coloca debajo de la almohada; en cambio en esta nueva etapa el niño es capaz de buscar detrás del obstáculo, El nuevo comportamiento resulta del desarrollo de la aprehensión primitiva, que una vez inducida tiende a proseguir aun cuando el objeto desaparezca del campo visual. Pero la realización del rodeo determina inmediatamente un nivel más elevado en el que la aprehensión directa es reprimida y vivida como la toma intencional de una sustancia permanente. En este nivel igualmente se comprueba la aparición del acto: de manipulación. Ya en una etapa precedente, el esquema de la aprehensión se prolongaba por movimientos de agitación que producían sobre los objetos exteriores efectos más o menos atrayentes: por ejemplo, el niño que ha hecho oscilar un chupete suspendido en el techo de su cuna al sacudir una cuerda, vuelve a repetir el mismo movimiento. El acto de agitar se constituye como un nuevo comportamiento que implica un movimiento de aprehensión esbozado e inmediatamente reprimido que se refleja en la conciencia como un movimiento intencional en que el efecto obtenido por la agitación comienza a ser conocido como una cosa. Así se perfila de manera esporádica el sentido de una posesión ideal que tiende a reproducirse siempre que un espectáculo interesante se presenta y despierta por su misma presencia un esbozo de aprehensión que se absorbe inmediatamente en el esquema de la agitación, en el que es reprimido y vivido como la intencionalidad del *deseo.* Piaget aporta el ejemplo siguiente: un niño de siete meses que un observador acaba de hacer reír rascando un almohadón; cuando el espectáculo cesa, el niño comienza a arquearse, a balancear la cabeza, a golpear sus manos y las del observador, etc... El desarrollo de estas conductas inmediatas para "prolongar espectáculos", se

completa hacia el noveno o décimo mes con las primeras formas de la *manipulación.* En una experiencia idéntica a la precedente, el mismo niño en lugar de agitarse, sacudirse, golpear, etc., se puso a empujar la mano del observador en dirección a la almohada. En ese comportamiento, el acto automático de aprehensión es reprimido completamente y vivido como un acto intencional por el cual el sujeto toma definitivamente la mano y el almohadón, en su posesión ideal, y los posee como simples formas exteriores de los objetos aun inestables del deseo, pero como *cosas* efectivamente reales que pone en relación. Sin embargo, la relación misma se da sólo en el plano de la pura extensión del horizonte de los fantasmas: la relación aun no está constituida como relación efectivamente real. En esta etapa, el objeto no ha adquirido su sentido de realidad más que como objeto individual, en tanto se destaca del mundo fantasma como una sustancia permanente: no se percibe todavía como un momento en un conjunto de relaciones reales. La “reacción típica” de esta etapa consiste en que el niño después de haber encontrado una vez el objeto detrás de una pantalla, lo busca nuevamente en el mismo lugar, aun cuando se cambie el objeto bajo su mirada y se lo coloque detrás de otra pantalla. También en otra observación de Piaget, un niño de diez meses al que el observador le ha sacado el chupete para esconderlo a su izquierda debajo de su colchón, es capaz de encontrarlo inmediatamente: pero si el observador vuelve: a tomar el objeto para colocarlo nuevamente bajo el colchón pero esta vez a la derecha, el niño que ha seguido atentamente el movimiento, se vuelve hacia el objeto desaparecido y se pone a buscarlo en el lado izquierdo. El objeto ha sido pues percibido como una sustancia que sigue existiendo después de su desaparición detrás de la pantalla, pero el niño no ha percibido que lo afecta el desplazamiento en su sentido de realidad. En otros términos, el objeto no se presenta como el elemento del mundo real en el que toda existencia implica un conjunto de relaciones reales: surge pues de la pura extensión del mundo de los fantasmas, como una simple realidad singular sin relación con sus desplazamientos ulteriores.

El horizonte del mundo real, como medio de relaciones reales, se constituye con el desarrollo de la manipulación en el acto de lanzamiento y la conducta intermediaria que se ve aparecer en los primates inferiores. La manipulación en los cuadrúpedos consiste en atrapar el objeto con las patas delanteras manteniéndolo a una cierta

distancia mientras se prepara la boca para morderlo. Con el desarrollo de la vida arborícola los dedos se adaptan agarrándose a las ramas; conducen a la formación de la *mano* en los primates, con la que se constituye una nueva forma de aprehensión de alto grado, al mismo tiempo que alcanza una extensión decisiva del campo de la manipulación. El objeto manipulado es desplazado en todos los sentidos, en un acto que se interioriza en formas de esbozos anticipados por los que el animal está ya predispuesto a desplazar el objeto. El movimiento que se esboza, se abrevia absorbiéndose en el acto de *arrojar* o de *lanzar.* En esta nueva forma el acto de manipulación es reprimido y vivido como un movimiento intencional en el que el sujeto tiene conciencia de llevar el objeto a lo largo de su trayectoria y de poseer idealmente no sólo al objeto sino también a la trayectoria que recorre. Los desplazamientos del objeto aparecen en la percepción como movimientos reales cuyo conjunto define una espacio-temporalidad y una causalidad reales, como estructura de un mundo real. En ese horizonte, los objetos entran en relaciones reales, que se revelan a la conciencia en el acto de *mediación,* se realizan originalmente en la forma de la conducta *intermediaria.* En la experiencia de la manipulación ocurre que el desplazamiento de un objeto acerca otro objeto que se encontraba fuera del alcance del sujeto: por ejemplo, el animal sacudiendo una rama puede alcanzar accidentalmente el fruto que se encuentra en su extremo. Al cumplirse la manipulación en un acto de aprehensión, el proceso se reproduce por esbozos anticipados que terminan por constituirse en una nueva forma, resumiéndose y absorbiéndose en una aprehensión *mediatizada,* en la que el animal se apodera del fruto estirándose sobre la rama. En ese comportamiento, el movimiento anterior que se esboza, es reprimido inmediatamente en forma de un movimiento intencional en el que el sujeto tiene conciencia de un acto de manipulación que se cumple sobre una aprehensión y contiene en su posesión ideal el movimiento de la rama que lleva el fruto. La realidad del comportamiento escapa a la vivencia ya que no consiste en la sucesión de una manipulación y de una aprehensión, sino de la aprehensión del fruto por *intermedio* de la rama. En otras palabras, el sujeto todavía no percibe la rama en una relación real de solidaridad con el fruto, el desplazamiento del fruto con la rama es todo uno en el movimiento intencional de la manipulación que se cumple a partir de la aprehensión: la rama aparece pues a la conciencia como una simple

prolongación del fruto y no como lo que ella realmente es, o sea un objeto distinto que sirve de intermediario. La forma de la mediación define bien la realidad del comportamiento: todavía ella no se ha interiorizado en la conciencia.

El acto de arrojar o lanzar, así como la conducta de lo intermediario, aparecen en el niño hacia el fin del primer año. Se deja primeramente el objeto después de un movimiento brusco de desplazamiento que aun permanece en la forma de la manipulación, ya que no tiene en cuenta la acción del peso. Pero el movimiento se condensa progresivamente y se absorbe en el esquema del tiro o del lanzamiento, que se presenta así como el resultado del desarrollo de la manipulación. Igualmente, la conducta de lo intermediario se origina en el juego del niño, cuando éste tirando fortuitamente de un lienzo acerca el objeto que tiene encima y lo aprehende. Pero la sucesión de los dos momentos se condensa y se absorbe en una forma única en que el niño se apodera del objeto arrastrándolo con el lienzo. En estos nuevos comportamientos, el medio exterior aparece al sujeto ya no como la simple extensión del mundo de los fantasmas del que se destacan cierto número de realidades singulares, sino como un horizonte de desplazamiento y de relaciones reales, que se percibe en un acto reprimido de manipulación que lleva idealmente al objeto en el curso de toda su trayectoria y destaca la relación señalada por el movimiento del intermediario que arrastra al objeto codiciado. Sin embargo en esa percepción, la relación todavía no se alcanza como efectivamente realizada en el campo presente, y el acto vivido de la manipulación sólo puede definir la unión real por la que él da acceso a la aprehensión, y no la relación como tal, en su ser ideal, independiente de la situación actual de los objetos. Es decir que el lienzo es percibido simplemente como una prolongación del objeto codiciado y no como un segundo objeto que mediatiza el movimiento, pero que conservará su individualidad propia y podrá presentarse en otras posiciones.

El intermediario no aparece más que en la forma real del comportamiento, todavía no se ha absorbido en la intención vivida.

El sentido de la mediación se revela al sujeto en la *utilización del instrumento* que se constituye como un desarrollo de la conducta del intermediario en los Antropoides[155] y también en el niño a los dieciocho

[155] Evidentemente, aquí sólo tenemos en cuenta niveles de conjunto del comportamiento. De hecho, la utilización del instrumento aparece de manera esporádica en los Monos

meses de edad. En la etapa precedente, un simple contacto óptico bastaba para provocar el movimiento de mediación: el objeto codiciado se presentaba al extremo de un paño o de otro objeto, por ejemplo de un bastón, y el sujeto podía tirar sin vacilar del intermediario. El fracaso que resulta exige nuevas tentativas en el que el sujeto se pone a golpear el objeto con el bastón y a removerlo en todos los sentidos. Cuando los desplazamientos, en casos fortuitos, consiguen acercar el objeto, el movimiento tiende a reproducirse a partir de esbozos de esta forma y termina por absorberse en un nuevo comportamiento en el que el sujeto en lugar de tirar o agitar simplemente el bastón, lo aplica ai objeto en un movimiento que lo lleva hasta el alcance de la mano. En este empleo del *instrumento,* el movimiento anterior es reprimido y vivido como un movimiento intencional en que el sujeto tiene conciencia de apoderarse del objeto por intermedio del bastón. Una vez más la forma real del comportamiento escapa a la conciencia. Porque de hecho, el bastón no es un simple intermediario que se defina en relación a la situación presente, sino un instrumento que funciona por su *eficacia intrínseca:* el sujeto, sin embargo, no lo percibe como eficacia, sino simplemente en la relación de mediación del movimiento por el que se apodera del objeto codiciado. La función instrumental será comprendida sólo en la etapa siguiente con el uso del *útil,* y entonces el objeto mediador no será utilizado simplemente en la situación presente, sino que será también producido, conservado, mantenido, tomando así para la conciencia el sentido de un instrumento eficaz por sí mismo. En el nivel de los Antropoides, el sujeto ya ha superado la simple percepción de la relación real entre el intermediario y el objeto, y ya comienza a prefigurar una representación de la relación ideal que él realiza ubicando el instrumento. Pero el ser ideal así representado no se constituye todavía más que dentro de los límites del campo de percepción. Como observa Koehler, es necesario que el bastón u otro objeto pueda cumplir la misma función, sea colocándolo en la vecindad del objeto de experiencia, de manera que pueda ser percibido al mismo tiempo, o también de manera que el sujeto pueda pasar de uno a otro por un ligero desplazamiento de la mirada. Naturalmente, una vez que ha adquirido el hábito, el Chimpancé es capaz de ponerse a buscar el bastón que necesita. Pero en ese caso todavía el comportamiento está

inferiores. Weinert cita el caso de los Capuchinos que usan una piedra para romper nueces.

determinado por la situación inmediata, y el objeto carece de interés fuera de las ocasiones impuestas por su empleo. La idealidad de la relación se constituye pues en el plano de la imaginación elemental, donde se esboza la mediación evocada por los datos presentes e inmediatamente absorbida y reprimida por el acto real: el Chimpancé, al apoderarse del bastón, no lo percibe como una simple realidad dada, sino que lo *imagina* en la relación ideal que mediatiza la aprehensión del objeto codiciado. La forma del intermediario se ha reflejado así en la conciencia, pero solamente en la actualidad de su operación. Precisamente, la imagen es ese *puro devenir mismo* en que lo real supera su realidad; inmediata para absorberse en un puro *movimiento mediador.* Pero el movimiento vale por su efectivo surgimiento ante una situación dada, no se ha reflejado en la forma ideal de su función mediadora. La operación del instrumento es imaginada en la vivencia evanescente de un esbozo de mediación, como *movimiento del puro pasaje:* no es representada plenamente como una determinación de su ser, independiente de las circunstancias de su actualización.

La percepción del instrumento como instrumento, en su eficacia intrínseca, se constituye con el *uso del útil* que marca la aparición del Hombre. El útil consume la dialéctica por la que los Vertebrados han absorbido y asimilado la pura exterioridad del fantasma que se presentaba como un puro dato extraño en el acto de aprehensión en los Peces. El Reptil *explora* el espacio ambiente, los mamíferos *contornean* los obstáculos y *manipulan* los objetos, los monos inferiores *aprovechan* del intermediario, el Antropoide *utiliza* el instrumento; pero únicamente el Hombre sabe usar el útil. El uso permanente del útil, que se define por las conductas de *conservación* y de *producción,* resulta de la utilización ocasional del instrumento. Ya en los Antropoides, el instrumento podía alcanzar, gracias al hábito, un cierto grado de autonomía y de estabilidad. En una observación de Guillaume, se ve a un Chimpancé, acostumbrado al empleo del bastón, volver al bastón que acaba de usar y colocarlo con seguridad bajo su pie. Pero este acto de conservación no supera el corto tiempo en que dura la influencia de la situación precedente, y al cabo de unos instantes el animal se deja quitar el bastón sin resistencia. En numerosas . experiencias de Koehler, se ve aparecer ya una actividad ocasional de producción: por ejemplo, el Chimpancé Sultán se hace un bastón arrancando una rama de un árbol, alargando un alambre

encorvado o clavando una en otra dos cañas de sección diferente. También llega a *trabajar* una tablita royéndola en uno de sus extremos para poderla fijar al orificio de una caña obteniendo así el largo necesario. Comienza así a constituirse una nueva forma en la que la utilización simple del instrumento es superada y reprimida, vivida como un movimiento intencional en el que el sujeto tiene conciencia de utilizar idealmente el instrumento que él guarda o prepara y que ya se le aparece así en su eficacia intrínseca como un *poder ideal* del que tiene posesión. En verdad se trata de casos extremos que marcan de manera esporádica el límite de la inteligencia animal: esto es el testimonio de un proceso que se ha realizado en vasta escala en la filogénesis, desde que en los comienzos del Cuaternario el retroceso de la selva impuso el retomo al suelo, en que una multitud de nuevos problemas favorecieron el desarrollo intelectual comenzado en la vida arborícola. El empobrecimiento de los recursos vegetales obligó al Antepasado humano a recurrir al régimen omnívoro y lo incitó de ese modo a hacer uso permanente de la piedra y del palo o maza para matar el venado. La etapa antropoide fue superada gracias a una larga experiencia al final de la que el homínido había adquirido el hábito de guardar cuidadosamente sus instrumentos hallados en la naturaleza y a la necesidad de producirlos arrancando una rama de un árbol o rompiendo una piedra de manera de hacerla más aprehensible. Esos comportamientos suponen tan sólo el desarrollo y la estabilización de la utilización ocasional del instrumento, tal como se presentaba en el antropoide: constituyen una estructura nueva en la que la forma de *utilización* está definitivamente absorbida y reprimida, vivida en esbozos constantemente renovados que hace que el objeto se presente al sujeto que lo produce y conserva como un objeto *portador de poderes*. La relación ideal de mediación no se presenta más como una simple imagen evanescente que surge en cada ocasión de la situación dada, como puro momento que desaparece,, pues comienza a objetivarse en la unidad relativamente estable de una *representación* propiamente dicha en la que la operación mediatizante se presenta como una posibilidad prácticamente adquirida en la conciencia siempre disponible de una eficacia intrínseca. Sin embargo, todavía aquí, la realidad del comportamiento escapa a la intención vivida. Porque el acto de producción consiste en un *trabajo* del que el sujeto todavía no ha tomado conciencia como tal, ya que al fabricar el útil se lo presenta originariamente en la simple función de su utilización posible y no en su

estructura objetiva, tal como ésta se constituye en ese mismo trabajo. El movimiento del trabajo, como *fuerza productiva,* se refleja en las conductas de *organización* y de enseñanza, en las que el proceso de producción deviene objeto de una voluntad consciente en la forma originaria de la voluntad de lo otro como otro *distinto de sí mismo.*

Las formas de *organización y* de *enseñanza,* evidentemente, no comportan ninguna creación absoluta: resultan de manera necesaria del desarrollo de los actos elementales de *tradición* y de *colaboración* tales como aparecen ya en el nivel de los antropoides. Como puede comprobarse en las experiencias de Koehler, el Chimpancé Sultán, al que el observador ha prohibido participar en la prueba, muestra a su compañero menos hábil cómo puede alargar un bastón enchufándolo en una caña. En otros casos, los sujetos unen sus esfuerzos para colocar un cajón debajo de un cebo suspendido del techo para usarlo como escalón. Todavía no se trata evidentemente de actividades intencionalmente sociales, la relación entre los diferentes sujetos

Se refiere a la universalidad objetiva de la función instrumental en tanto provoca las mismas reacciones en todos los animales presentes.[156] El desarrollo del instrumento que conduce al útil se elabora necesariamente en el cuadro de una actividad común, que engendra así el uso del útil en forma de hábitos colectivos, como técnicas adquiridas en el grupo y que se transmiten de generación en generación. Por tanto, las conductas inmediatas de colaboración y de tradición se diferencian articulándose sobre esas técnicas y se elevan así a la forma del

[156] "Como al comienzo, cuenta Koehler, Sultán estaba muy adelantado con respecto a los otros, y yo quería dejarlos construir, el inteligente animal a veces tenía que sentarse y convertirse en espectador... Pero en su papel de espectador atento, no podía evitar de poner rápidamente una mano cuando una caja amenazaba con caerse, o sostenerla cuando otro animal está en una situación de esfuerzo decisivo y peligroso o también intervenir con un pequeño movimiento apoyando la construcción de los otros... Se podía verle al comienzo agachada siguiendo cada movimiento del otro en su construcción con los ojos y a veces con esbozos de movimiento de la mano y de los brazos; no es dudoso que la escena no le interesa en el más alto grado desde el punto de vista técnico y que "interiormente no participa" en ella más que cuando el curso de las cosas se hace crítico. La "ayuda" que él aporta realmente por un instante no es más que una exaltación de esa "participación" continua y apenas indicada, de modo que el interés referido al otro animal parecería influir de modo muy secundario, sobre todo en el muy egoísta Sultán. Todos conocemos cosas semejantes. Si, por una larga práctica, un hombre llega a conocer bien una clase de trabajo, le es difícil observar tranquilamente cuando otro en su presencia realiza torpemente ese trabajo: "se le van los dedos" para ir y "hacer el trabajo". También nosotros con frecuencia estamos lejos de querer facilitar el trabajo ajeno por puro amor al prójimo (entonces a ese respecto nuestros sentimientos son fríos). No buscamos más en el trabajo una ventaja exterior para nosotros: es *el trabajo mismo* que nos atrae con fuerza." Koehler; *L'mtelligence des Singes supérieurs*, págs. 158-159. Alcan.

lenguaje: En el ejercicio del lenguaje, el acuerdo no deriva simplemente de la universalidad objetiva de la función instrumental, sino que se constituye en un movimiento en que el sujeto tiene conciencia de realizar intencionalmente un trabajo en común y una transmisión de poder: el sentido mentado por el Verbo es la operación misma de producción en tanto se esboza, vivida como un trabajo ideal donde se define en el plano de la objetividad del *concepto* ese poder de mediación, que el sujeto en el uso, real del útil se representaba como una simple determinación funcional y que ahora pone en su estructura objetiva por el acto del juicio. Pero la intencionalidad del lenguaje presenta ciertas particularidades que nos obligan a volver sobre nuestros pasos para examinar la relación de la *expresión con* su *significación* en su movimiento general.

La noción universal de la expresión o función simbólica envuelve la totalidad de lo existente –en el sentido que se habla de la “expresión de un paisaje”. Pero aquí la tomamos en su sentido estricto como expresión intencional, mentando conscientemente una significación. Desde este punto de vista esta expresión parece presentarse por vez primera en los mamíferos. Si bien la producción de sonidos se encuentra en algunos peces, en ese nivel se trata simplemente de un simple acompañamiento de la acción. El caso de los anfibios y de los reptiles puede ofrecer materia de discusión, sobre todo en lo que se refiere al llamado sexual, pero preferimos no considerar estos ejemplos todavía dudosos. Por el contrarío resultaría difícil negar la presencia de una significación intencional en el ladrido del Perro que se opone a la entrada de un visitante desconocido o en la pirueta por la que manifiesta su deseo de jugar a traer un objeto o conducir a su amo a un lugar determinado. No se trata de un simple acompañamiento de la acción ya que precisamente la acción en cuestión –por ejemplo, echar al desconocido o traer la pelota– no está realmente cumplida sino simplemente *bosquejada,* y vale como bosquejo, en ese ladrido o en ese ir y venir en que el animal tiene el aspecto de precipitarse sobre un objeto imaginario. El bosquejo del acto aparece como una *expresión* que simboliza que el acto queda en sí mismo incompleto. Podemos pues definir así la relación intencional de significación en puros términos de comportamiento: e*l acto simbólico de significación es un acto que se detiene desde la fase inicial de su cumplimiento y por eso mismo remite a su forma total, no cumplida.* La significación mentada

es la parte no realizada del comportamiento que se esboza, atraída por el movimiento bosquejado. Aquí todavía no es originalmente la conciencia la que determina el comportamiento sino el comportamiento el que produce la conciencia. La aparición del visitante desata en el animal un movimiento ofensivo ya reprimido o detenido por la presencia de un obstáculo o en razón de condicionamientos anteriores. La reacción sólo se bosqueja por el ladrido y se cumple por un simple esbozo de ataque no realizado efectivamente, pero que por eso mismo da al sujeto la conciencia de *significar* su intención de cazar al desconocido. Éste por su parte, responde bosquejando un movimiento de huida pero sin cumplirlo realmente ya que el animal sólo había bosquejado su movimiento de ataque. La huida así insinuada es detenida de inmediato cumpliéndose en forma de un esbozo vivido como un movimiento ideal en el que el sujeto percibe claramente el comportamiento del animal como un ataque, pero un ataque simplemente significado y no realizado efectivamente. El ladrido del perro aparece al visitante como una *expresión* de la que él *comprende* el sentido. Habiéndose definido el fenómeno de la expresión como un comportamiento insinuado, la comprensión resulta inmediatamente de la respuesta en, tanto ésta consiste en un intento inmediatamente reprimido. Se podrá observar que ésta funciona a su vez como una expresión, cuya significación remite a la misma comprensión: insinuando su movimiento de huida el visitante *significa* que ha comprendido el comportamiento del animal. Éste a su vez responde aumentando sus ladridos mostrando de este modo que él comprende que el otro ha comprendido y está dispuesto a irse. Se constituye así la correlación originaria que define el fundamento de la reciprocidad. El acto simbólico o acto bosquejado al provocar una respuesta bosquejada expresa la manera en que el otro es afectado por la expresión del primero y este ser afectado afecta a su vez al primer sujeto y suscita en él una nueva expresión. El movimiento real de las conductas bosquejadas se vive pues como un intercambio de actos intencionales de comprensión recíproca en que uno afecta al otro del mismo modo en que se encuentra afectado: *el otro me afecta por la afección en que yo lo afecto.*

Se puede observar que distinguimos las dos nociones de esbozo y bosquejo. El esbozo se detiene a nivel de los comandos nerviosos y es así reflejado como movimiento intencional. El bosquejo es por el

contrario un acto real que comienza a cumplirse en el nivel muscular, pero que no puede consumarse debido a un obstáculo exterior o a condicionamientos anteriormente establecidos, o también porque el estímulo está apenas bosquejado y no alcanza el umbral necesario para una respuesta completa. Por tanto el acto bosquejado implica su propio cumplimiento, bajo la forma de un esbozo reprimido, vivido como una movimiento intencional en que se define la *significación* de la que el bosquejo deviene *expresión.* Así se constituye una nueva forma de intencionalidad en la que el sentido mentado no es más simplemente vivido en la subjetividad de la conciencia, sino que el sentido que expresa es el mismo comportamiento. El sujeto tiene el sentimiento de haber superado el contenido real de sus actos por la intención que en ellos se manifiesta y que parece así definirlos en su “sentido verdadero”. Pero esa “superación” es sólo una apariencia que disimula la realidad efectiva del movimiento. La intención como tal aun no remite a la verdad del comportamiento sino simplemente a su carácter inconcluso, el que sólo puede explicarse por razones estrictamente objetivas: no es más que un esbozo que se: ejerce en el vacío como *complemento imaginario* de la acción que no llega a su fin. Aquí todavía, de hecho, no es la conciencia la que supera lo real, sino lo real lo que supera la conciencia. El acto simbólico como comportamiento se constituye con un contenido efectivo que escapa una vez más a la subjetividad de lo vivido: porque por el hecho mismo de su función significante no está más al nivel de la forma que expresa, sino que se eleva al nivel inmediato superior. Considerando el comportamiento real, el perro que ladra caza al desconocido por *intermedio* de sus ladridos: mientras que el sentido mentado en su conciencia no se refiere más que al acto de cazar al desconocido, lo que remite simbólicamente al esquema de la *manipulación,* y no al ladrido como intermediario. El acto bosquejado tiene pues el privilegio de pasar a lo vivido la forma del comportamiento que ordinariamente se le escapa, en calidad de intención significada: para superarla y absorberla en una estructura más elevada.

La función simbólica aparece en los mamíferos en su forma más ruda, como un simple resultado de la interrupción del acto real. Aparece así de manera esporádica en el cuadro del comportamiento directo. Su utilización consciente se produce en el nivel del instrumento, como los Antropoides, en los que se desarrolla la conducta de *simulación.* Los

Chimpancés en cautividad acostumbran burlar a los visitantes haciendo el simulacro de dar un objeto que retiran rápidamente cuando alguien tiende la mano para tomarlo. Entonces los animales gozan al ver el desconcierto del visitante ingenuo, y a veces también aprovechan la ocasión para golpearlo o quitarle alguna cosa. El acto simbólico no funciona más como una simple expresión inmediata que implique su sentido por sí misma, sino como un *signo* utilizado por el sujeto y que no se confunde con lo que él pretende expresar. El movimiento de expresión se ha desarrollado en forma de instrumento que sirve al chimpancé para atraerse al visitante como si fuera con un bastón. El uso repetido de esa conducta la estabiliza en un uso permanente en que la función instrumental del signo está constantemente disponible en el caso de ser sorprendido en falta; el chimpancé adopta un aire inocente y simula ocuparse de otra cosa. Por tanto, las emisiones vocales pueden adquirir ya la significación simbólica de una mediación eficaz. A pesar de la insuficiencia de las investigaciones positivas en este dominio, parece que los Antropoides, exceptuando las expresiones inmediatas que se encuentran en los mamíferos en general, disponen de un cierto número de sonidos que les permiten comprenderse con una relativa precisión, por lo menos en lo que ellos tienen que decirse y que ha de remitir, en principio, no evidentemente a conceptos, pero sí a formas generales de mediación como modos de la función instrumental. En una observación de Crawford, se ve a un chimpancé llamar a gritos a un camarada para que lo ayude a acercar una caja pesada. En todo caso es posible ensayar una referencia a los esquemas verbales que se desarrollan en el niño en su segundo año de edad, antes de la aparición de las primeras frases. Conviene indicar la mayor prudencia, pues el ejercicio de los sonidos articulados aparece más temprano en el niño, de manera que no sería correcto hablar en este dominio de un paralelismo comparable al que se comprueba en el desarrollo sensorio-motor. Sin embargo no es posible dejar de destacar que las emisiones vocales en el niño, antes de funcionar como palabras que designan estructuras conceptuales, se refieren a medios concretos de actuar sobre el objeto y aparecen así como formas simbólicas de eficacia instrumental. En las observaciones de Piaget, un niño de dieciocho meses llama con el signo vocal *“Panana”* no solamente al abuelo, sino también a todo aquello que él reclama, aun en ausencia del abuelo, porque éste es justamente para el niño el instrumento más eficaz para satisfacer todos sus deseos. Otro niño, dice *“Mamá”* mostrando una

lámpara que se enciende y se apaga, si bien este juego, precisa el observador, es una especialidad exclusivamente paterna. *"Más",* por ejemplo significa una partida, el hecho de tirar un objeto a tierra, se aplica también a un objeto que se vuelca, al juego de tirar un objeto para que se lo traiga: se trataría en estos casos de una mediación simbólica que tiende no a obtener el objeto sino a alejarlo. La emisión del signo vocal se presenta como un acto bosquejado de utilización que se cumple sobre un esbozo que mediatiza idealmente el efecto deseado. Puede apreciarse la diferencia que separa estas significaciones instrumentales de las formas conceptuales que aparecerán con el lenguaje propiamente dicho hacia el final del segundo año de edad. El sujeto todavía no menta más que modos generales de mediación eficaz: no tiene el concepto de operaciones determinadas en las que las estructuras simbólicas se definen por la forma objetiva de un *trabajo* productor. Claro está qué con el uso de los esquemas verbales, el comportamiento real comienza ya a elevarse al nivel del útil: precisamente la constitución del signo vocal se presenta como una primera forma del proceso de fabricación. Pero el acto de producción todavía no aparece más que en el contenido real del movimiento, no está interiorizado en una significación vivida.

Tenemos ahora los elementos necesarios para retomar nuestro desarrollo y definir de manera adecuada la intencionalidad del lenguaje. Siendo el acto simbólico un acto bosquejado, esbozado y reprimido, cuyo sentido consiste en su mismo cumplimiento, *el proferir el verbo* resulta de los arrestos rítmicos en el uso colectivo del útil, como un *movimiento bosquejado de producción* que se cumple idealmente en la misma operación productiva, vivida como intención significada. El *trabajo ideal del concepto* es el mismo movimiento del trabajo real que se interrumpe por un instante en razón de su estructura objetiva y que se prosigue en el plano simbólico por el uso de la palabra. En otros términos, es cierto que el hombre ha hablado "'porque tenía algo que decir". Pero lo "que tenía que decir" no se presentaba originalmente en una forma intencional: el antepasado humano no ha dicho lo que pensaba sólo porque lo pensaba, sino que lo ha pensado porque lo ha dicho y lo ha dicho porque cesaba de hacerlo.[157]

[157] Y es claro que el trabajo se retoma después de la emisión del sonido. En la vida práctica tenemos ocasión de revivir esas experiencias originales. Por ejemplo el grito "op-op" se engarza en la estructura objetiva de un esfuerzo colectivo de tracción y se

Es ya tiempo de precisar la noción universal de producción, tal como resulta del uso del útil. La hemos visto constituirse en la forma de una actividad colectiva en la que se estabiliza y se desarrolla la preparación ocasional del instrumento tal como aparece en la etapa antropoidea. El chimpancé arranca una rama de un árbol para servirse de ella como de un bastón, pero ese movimiento sólo tiene en cuenta la situación presente y el bastón es abandonado tan pronto como ha dejado de usarse. Por eso es claro que el uso permanente del útil, desde las primeras hordas humanas, ha aparejado la formación de un conjunto de hábitos colectivos, como *técnicas* adquiridas en el grupo y que no conciernen solamente a la fabricación de cada útil, sino también a las modalidades de su uso. Éste se presenta como un conjunto de operaciones definidas que *producen* por su estructura operatoria el efecto deseado. Por obra del útil, la forma de producción se extiende al conjunto de las actividades humanas, en cuanto ellas se encuentran en adelante determinadas por los hábitos técnicos del grupo. Cuando el Antepasado humano lanza su palo para matar al venado, su gesto ya no se define por la simple eficacia instrumental, sino por una estructura intrínseca que se establece en función de la estructura material del útil permanente. También los movimientos que originalmente conciernen al cuerpo propio, tales como marchar, correr, trepar, etc., se integran como momentos determinados en el proceso general de la producción. En síntesis, si se define la actividad productiva como una actividad que llega a sus resultados de acuerdo con *reglas*, resulta claro que esas reglas se constituyen previamente *fuera de la conciencia* en la realidad del comportamiento, como una *consecuencia objetiva de las condiciones materiales del uso del útil*. Luego en la vida colectiva esas determinaciones se reflejan en el piano simbólico bosquejándose en sonidos que toman igualmente una forma determinada: el grito del animal pasa al lenguaje humano *articulándose* sobre la estructura del trabajo productor.

Así la producción *ideal* del objeto en la posición del *juicio* encuentra su fundamento auténtico en la producción real en que se engendran los sonidos articulados. La universalidad es un *resultado* en el que se refleja la posibilidad indefinida de repetición implicada en la estructura objetiva del proceso del útil. De ese modo se encuentra justificado fundamentalmente el fenómeno del conocimiento en su surgimiento

hace efectivamente comprensible en ese mismo trabajo. Además, el verbo, como es bien sabido, ocupa un lugar privilegiado en las lenguas primitivas.

histórico y en su valor de verdad. La teoría clásica del conocimiento, procediendo por simple reflexión sobre el juicio establecía un abismo infranqueable entre la realidad efectiva de la conciencia, reducida a una pura "psicología", y su sentido de verdad reservado a la "filosofía trascendental". La existencia real del objeto se desvanecía al mismo tiempo en una noción formal de la objetividad que sistemáticamente la reducía a la simple condición: de un acuerdo ideal entre todos los sujetos posibles. El sentido originario de la verdad, como *adecuación del intelecto y las cosas,* se hacía totalmente ininteligible. Todo el esfuerzo filosófico después de Kant consistió en una vuelta a lo "concreto" como identidad del ser y del sentido. Pero los prejuicios idealistas seguían ocultos en todas estas tentativas que resultaban casi siempre en un simple escamoteo de lo real en una "interioridad" más o menos sutil, en la que se disimulaba el horror del pensamiento burgués por la dura materialidad del trabajo productor. Correlativamente el materialismo mecanicista se encargaba de demostrar a través de la misma evidencia de sus absurdos la imposibilidad de "reducir" la conciencia a la materia. Esto era vedarse *a priori* la comprensión de la dialéctica real donde se constituye el sentido como resultado del movimiento natural del ser. El materialismo dialéctico aporta la auténtica realización de esta "vuelta a lo concreto" que se mantiene obstinadamente en los pensadores burgueses en el estado de *simple protención.* La familiaridad originaria del hombre con la naturaleza se restablece así, pero en un nivel más elevado, en el que se encuentran absorbidas y conservadas las mediaciones que hicieron la grandeza del racionalismo clásico. La génesis material del pensamiento no suprime el sentido que menta, ya que lo justifica en sus intenciones verdaderas como sentido de la realidad.

Hasta la etapa que hemos llegado sólo aparece constituida la forma general del concepto, en su acuerdo *posible* con las cosas. La adecuación efectiva depende de la potencia de las técnicas realmente elaboradas. En la casi totalidad de los casos, la humanidad en sus comienzos sólo tenía un señorío puramente simbólico, por el simple ejercicio del lenguaje que opera una transposición imaginaria de los esquemas productores elementales sobre todos los datos perceptivos. Por ejemplo, los niños que comienzan a hablar identifican de igual modo las nubes con el humo de una pipa, el viento con el soplo emitido por la boca, los bebés que crecen con globos de aire u otros objetos

que se inflan. Un niño descripto por Piaget, exclama al ver en la playa cómo las olas hacen avanzar y retroceder los pequeños cordones de arena: “Son como los cabellos de una niñita que se peina.” Sea cual fuere la inadecuación de estos juicios, la forma de producción está adquirida y es la auténtica *condición de posibilidad* de un conocimiento verdadero. Todo el progreso ulterior ha de consistir en hacer pasar el trabajo ideal del concepto de la etapa puramente simbólica del ejercicio verbal a la etapa racional de las operaciones lógicas que reproducen la organización compleja que asegura la eficacia del trabajo real. Pero el desarrollo de la producción implica la dialéctica de las formas sociales en las que se constituye la vida humana en su *sentido propiamente humano.*

5.– OBSERVACIONES SOBRE EL DESARROLLO PRECEDENTE. PASAJE A LA DIALÉCTICA DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

Hace tiempo que el origen animal de la humanidad no es más objeto de serias réplicas en el nivel biológico. Faltaba, sin embargo, plantear en el plano de la conciencia y disipar el misterio de la. relación consigo mismo determinando la génesis de las significaciones intencionales en la evolución de las especies.

Desde este punto de vista sólo hemos considerado el hilo principal que conduce hasta la humanidad. Hemos descuidado, también grupos de un interés considerable como los Invertebrados a continuación de los gusanos o también las aves. Por otra parte, claro está que nuestras observaciones valen principalmente a título de ejemplo para ilustrar los niveles generales del desarrollo. Las especies animales que existen actualmente son demasiado “especializadas” para que hayan podido formar parte de los antepasados del hombre. Las formas a través de las cuales se ha desplegado la evolución han desaparecido a causa de su misma plasticidad o capacidad que les ha permitido evolucionar. No es menos legítimo ensayar de hacerse una idea de ellas por los representantes actuales de las ramas que han permanecido estacionarias: lo esencial es obtener una comprensión vivida del movimiento evolutivo cuya realidad y cuyas etapas principales están fuera de toda duda. Se nos podría reprochar de no haber discutido el detalle de los procesos biológicos. Pero éstos no entran en el cuadro de nuestras preocupaciones inmediatas y basta con haber demostrado la identidad

de las estructuras reales y de las estructuras vividas, el trayecto del influjo nervioso que implica una serie de *circuitos diferidos,* en que consisten los comportamientos esbozados y *reprimidos* por los que hemos definido las significaciones intencionales. Por otra parte hemos admitido que los progresos del sistema nervioso reposan en el ejercicio dentro del cuadro de una experiencia especifica, habiendo sido demostrada por los trabajos admirables de la escuela de Michurin, la herencia de los caracteres adquiridos. De todas maneras y cualquiera sean los problemas que se plantean aún al biólogo, nuestra génesis de las estructuras de conciencia permanece válida porque ella se refiere al hecho mismo de la evolución del comportamiento.

En lo que concierne a la determinación de las significaciones intencionales, la abundante literatura de los filósofos ofrece cuadros ya elaborados. Los análisis concretos son allí desgraciadamente raros y están constantemente oscurecidos por las aporías metafísicas. Sólo los trabajos de Husserl nos han aportado una ayuda efectiva, al menos en lo que se refiere a la constitución de la "cosa" primordial. Para la génesis del juicio a partir de la "cosa", la descripción fenomenológica ha dado resultados decisivos para la liquidación de los prejuicios clásicos, pero sería en vano buscar en ellos precisiones sobre el contenido concreto de las mediaciones efectivas. Solamente el método objetivo por la distinción de las formas intermediarias del instrumento, del útil y del lenguaje, permite explicitar las articulaciones fenomenologías de movimiento vivido que eleva el dato real a la idealidad de lo verdadero. Las formas de comportamiento esbozadas y reprimidas desde las impresiones sensoriales hasta la percepción como conciernen sólo a los movimientos del cuerpo propio y pueden reencontrarse sin deformaciones excesivas de la interioridad vivida. A partir de la "cosa" la actividad del sujeto implica una mediación externa cuya reflexión en la conciencia se envuelve en una penumbra confusa y a pesar de la maestría; única alcanzada por Husserl, el análisis intencional no consigue formular en este dominio más que algunas indicaciones generales para futuras investigaciones. Extraordinariamente ricas si se las compara con las teorías formalistas anteriores, son en cambio desconcertantemente pobres ante el contenido efectivo del desarrollo real.

A medida que las formas de producción se complican en el desarrollo de las sociedades humanas, las estructuras vividas se hacen cada vez menos accesibles a la investigación directa en la experiencia de la conciencia de sí. Y de hecho la fenomenología de las formas de la idealidad no ha pasado nunca la etapa de las distinciones abstractas entre las "esencias" cuyo contenido era incapaz de definir.

Contrariamente a un prejuicio muy difundido el dominio privilegiado de la fenomenología pura no está en las significaciones humanas, sino más bien en las capas primitivas y propiamente animales: la sensación, el campo sensible, el objeto-fantasma y la "cosa" primordial. Es aquí donde la técnica descriptiva desembarazada de su lastre idealista permite una confrontación decisiva entre la conciencia y el comportamiento, y comprueba que el movimiento intencional es nada más que un movimiento real esbozado y reprimido. Habiendo sido ejercida la represión ya sea por el mismo comportamiento efectivamente cumplido, ya sea como en el caso de los actos simbólicos actuado por otros datos objetivos, aparece claramente que lo vivido es un momento abstracto en la dialéctica del cuerpo viviente que .actúa como un todo.

Evidentemente no por eso hemos quitado todo papel a la conciencia: tal pretensión sería contradictoria dado que la materia se define por el movimiento, la conciencia actúa necesariamente con carácter de movimiento material. Refutamos solamente el concepto de una conciencia pura cuya relación con el mundo implique una trascendencia metafísica. Pero en la inmanencia del ser natural, la conciencia juega un papel capital en el cumplimiento del comportamiento. La cuestión es evidente para los actos simbólicos que toman un contenido nuevo en el plano de lo real justamente en razón de ese mismo simbolismo. Pero para los casos en que la estructura nueva aparece previamente en el acto real, como resultado necesario del desarrollo anterior y habiendo sido producido el sentido vivido por la inhibición ejercida por el acto en el nivel precedente, resulta claro que en la consecución del movimiento el esbozo reprimido condiciona a su vez el comportamiento que se cumple sobre él mismo. En otros términos, *si bien es la acción la que hace surgir originalmente la vivencia, ésta por su parte prolonga y sostiene la acción por medio de sus esbozos repetidos.* Se puede decir que a cada nivel se cumple el progreso por la dialéctica del comportamiento y que la conciencia *dirige* la acción

aunque la forma real le escapa constantemente. La noción de dirección no implica la dominación del comportamiento real sino simplemente la nivelación de los niveles anteriormente establecidos. Así pues es correcto pensar que la aprehensión está normalmente dirigida por la percepción del fantasma: pero tal relación significa simplemente que el sujeto tiene conciencia de dominar anticipadamente el lugar apuntado en un esbozo reprimido de locomoción, mientras que, de hecho, el acto de aprehensión alcanza no un simple “lugar” sino una “cosa” real y sustancial. Sin embargo la “cosa” sólo aparecerá a la conciencia en la .etapa siguiente con el acto de manipulación. En el caso del comportamiento simbólico, el papel de la conciencia es más importante porque es el cumplimiento esbozado o cumplimiento simbólico del acto bosquejado que da a éste el valor de una expresión y eleva así el comportamiento a una forma más elevada. Pero esta forma escapa en sí misma a la intención vivida. Por ejemplo, en el caso del niño que aún no sabe construir frases, el signo verbal es ya objeto de una verdadera producción y toma así, la forma de un útil, definido por una estructura objetiva determinada, si bien su sentido intencional sólo se refiere a un modo de eficiencia de la función instrumental. En pocas palabras, la reducción idealista del ser al *ser percibido* sólo es válida en los niveles ya superados. En la actualidad de su vida presente el sujeto se determina necesariamente en función de lo real, exterior a lo mentado en la conciencia: *la conciencia dirige el comportamiento pero no lo determina.*

Sin embargo, con la aparición de la actividad productiva y de su reflexión en el simbolismo del lenguaje, se produce un vuelco en el que el comportamiento parece pasar bajo el control efectivo de la conciencia. En todo el curso del desarrollo animal, el sujeto no hacía más, que anticiparse progresivamente sobre el dato, de la instantaneidad de la impresión a la permanencia todavía inmediata de la "cosa" apenas superada en la conducta del instrumento por la imagen evanescente de la mediación. Con el movimiento del trabajo, el dato se absorbe en el *producto,* y se propone como tal a la conciencia en el acto del juicio. El sujeto *parece* reencontrarse *en* las cosas y la dialéctica constituyente de la especie humana se presenta como un *pasaje a la libertad.* Sin embargo sólo se trata de un primer grado que se desvanece en el contenido efectivo del desarrollo. Porque el movimiento de la producción compromete necesariamente a los sujetos en un conjunto de relaciones

humanas cuya estructura real escapa de nuevo a su conciencia. Mientras los progresos del mercado mundial y de la gran industria no se hayan integrado por la potencia misma de la técnica, la totalidad de los productores en la unidad de un trabajo común, las diversas empresas se irán constituyendo de manera esporádica sobre el fundamento de los datos naturales y necesariamente se trabarán entre sí en su desarrollo. La forma de colaboración que hemos visto engendrarse en la experiencia original del trabajo, desemboca paradojalmente en una oposición radical entre las diferentes unidades de producción y se impone por ese motivo una conducta universal de *acaparamiento:* las rivalidades que desgarran la vida económica reflejan en cada caso la potencia de expansión del proceso general hasta alcanzar el punto de saturación en que se organizará como sistema único. Sin embargo, cada momento de la producción implica una solidaridad de hecho con otros momentos y las condiciones técnicas del trabajo real resuelven los conflictos en un conjunto de coaliciones más o menos provisorias en el interior de las cuales la lucha está frenada por un juego de *cambios* que expresan la relación efectiva de las fuerzas en mutua presencia. Las modalidades del cambio definen las *relaciones de producción,* a saber, las relaciones humanas tales como resultan objetivamente del movimiento de las *fuerzas productivas* y se imponen como la forma de equilibrio que define en cada caso el mayor desarrollo compatible con el conjunto de productores.

Aquí es donde se presenta ese extraordinario movimiento en el que la conciencia pretende elevarse a una pura espiritualidad, alienándose en la fantasmagoría, de una total mistificación. Todas las significaciones que hemos visto constituirse hasta aquí, permanecían inmanentes a la vida natural: el trabajo de producción creaba el mundo humano como un momento de la naturaleza y la autonomía interior del juicio no hacía más que expresar la estructura objetiva de esa producción real. Así entendida, la idealidad de la conciencia no consiste en negar, sino en afirmar en el plano de las significaciones vividas la realidad de la existencia material. En cambio en la dialéctica que vamos a examinar, la conciencia se coloca de manera inesperada como *supresión* de toda realidad exterior. Los cambios que acabamos de ver engendrarse en el plano económico en función de la relación real de las fuerzas productivas, toman repentinamente la forma de una *negación* de esa

misma realidad exterior: esos cambios aparecen a la conciencia como no siendo motivados por las necesidades económicas sino por p*uras relaciones de derecho* en el horizonte de una *trascendencia* que excluye toda exterioridad como tal. Pero considerando a fondo el movimiento, es posible percibir que sólo comporta la reproducción simbólica de los actos reales de exclusión y de eliminación que se desarrollaban en los conflictos económicos y que constantemente renacen, bajo el equilibrio siempre inestable de las relaciones de producción. Mientras no se llega a la comunidad de todas las fuerzas productivas, la forma de acaparamiento se mantiene como la mención efectiva del juego del intercambio, y los sujetos continúan la lucha por medio de actos planeados que se cumplen a partir de un esbozo vivido como un movimiento intencional en el que cada uno tiene la conciencia de eliminar idealmente a sus rivales en la concurrencia, al menos en la medida que quebrantan las formas de equivalencia que le aseguran su propio modo de apropiación.

En otros términos, hasta el advenimiento del proletariado y de las relaciones socialistas de producción, toda *posesión* implica la *exclusión* del conjunto de los productores y crea así la conciencia de una pura interioridad como *exclusiva* de la materialidad de las relaciones reales, en tanto esa materialidad implica precisamente la posibilidad objetiva de una participación de todos. La naturaleza ha sido superada como tal en el movimiento del trabajo humano y el juicio ha planteado el sentido del objeto como producto humano: pero ese producto guardaba su valor de realidad en el horizonte de la existencia natural de la que la vida humana no era más que el florecimiento. Con el pasaje a las relaciones económicas de producción o relaciones de cambio, la forma de posesión llega a encerrar a cada uno en los límites de su propio desarrollo y lo constituye idealmente en una *pura candencia de sí,* negadora de toda exterioridad como tal, porque la realidad es admitida en el horizonte de una posesión posible. El ser del objeto toma así para la conciencia la significación paradojal de una *negación* de la objetividad efectivamente real, porque el sujeto real la ha acaparado en su proyecto *vivido y* lo *reconoce* como existente en tanto se conforma a las condiciones ideales de ese proyecto, en el que se reflejan las condiciones de su acaparamiento efectivo.

Así se constituye el movimiento de *trascendencia* en el que se consuma la *expropiación* del conjunto de los productores que consiste para cada uno en el establecimiento de la *propiedad privada:* el pasaje del hecho de la posesión al derecho de propiedad se cumple por ese acto simbólico de exclusión universal en el que el sujeto se encuentra siempre pronto a retomar la lucha para defender su exclusividad. Sin embargo, la conciencia queda absorbida en el lado ideal de su movimiento. Negando la exterioridad del objeto, la conciencia se ha colocado ella misma en lo absoluto del *Sí mismo,* sin darse cuenta que ese Sí mismo es el Sí mismo del *propietario.* Las destrucciones involuntariamente padecidas en el curso de las luchas económicas aparecen de pronto en la interioridad del recuerdo, como sacrificios que confieren a las relaciones económicas resultantes el valor de *relaciones sagradas.* La conciencia cuando llega a la etapa humana se disimula sus orígenes absorbiéndose en un *horizonte* que le define tocio sentido de verdad, pero que no por eso deja de reflejar los límites del modo de producción de su vida material. La apropiación ideal del mundo en el esplritualismo de la conciencia de sí, es la exaltación simbólica de las formas sociales de la apropiación real y la dialéctica fenomenológica de las *figuras del Espíritu es* el movimiento de las apariencias místicas que encubren la historia efectivamente real de: la defensa de la *propiedad privada.*

> "...En la producción social de su existencia, –dice Marx en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política–,* los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo dado de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas de conciencia social determinadas. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres quien determina la realidad, sino por el contrario es la realidad social quien determina la conciencia de los hombres."

Capítulo II
LA DIALÉCTICA DE LAS SOCIEDADES HUMANAS COMO DEVENIR DE LA RAZÓN

6.– EL VALOR DE USO Y EL MOVIMIENTO DEL SACRIFICIO

En la vida errante que llevaba la humanidad en sus orígenes, las fuerzas productivas que se constituían con el movimiento del útil todavía no podían tomar la forma de la *riqueza*; la *casa,* que aseguraría una separación efectiva y las condiciones efectivas de una acumulación, aun no había aparecido. Sin embargo, según podemos juzgar por los documentos etnográficos, el puro valor de uso como tal ya acarrea una *apropiación,* cuya forma se modela evidentemente sobre las mismas condiciones de uso del objeto apropiado. Por ejemplo, en las sociedades cazadoras que conocemos, el individuo es reconocido constantemente como propietario de sus armas y de sus útiles, mientras que el terreno de caza, cuya ocupación efectiva sólo es posible en el plano colectivo, pertenece al grupo. Parece pues que el sentido de la propiedad deriva naturalmente del mismo ejercicio de las fuerzas productivas: la apropiación de los valores de uso se constituye con las apariencias de una legitimidad absoluta. Implica de hecho una *expropiación* del conjunto de los productores, ya que no consiste en el simple goce del objeto, sino en la exclusión de derecho de toda participación de *otro,* mientras que lo propio del ser real del valor de uso consiste en servir a todos. Evidentemente, en esta etapa la oposición de la propiedad individual de las armas y de los útiles y de la propiedad colectiva del suelo, es interior a la forma general de la propiedad privada, porque en el caso de la propiedad colectiva del suelo se trata simplemente de grupos privados que defienden su exclusividad. Es aquí donde aparece la mistificación originaria que justificará todo el proceso ulterior de la explotación: porque el exclusivismo en la posesión del objeto complica la *negación* de su realidad efectiva y su absorción en la trascendencia de una pura conciencia de sí en la que se cumple la *unión mística* del propietario con su propiedad.

Si bien la estructura refinada de las grandes religiones de la época histórica plantea problemas en muchos casos de delicada interpretación, la religión primitiva revela ingenuamente su contenido en el carácter inmediatamente práctico de sus funciones. La religión garantiza el derecho exclusivo del grupo para ocupar su territorio por la constitución de poderes sagrados sobre la naturaleza circundante, a un tiempo que sanciona la propiedad individual atribuyendo al sujeto humano una esencia mística. Entre los australianos, según las observaciones de Spencer y Gillen, nunca se dan tentativas de anexión o de usurpación ni entre las diferentes tribus, ni entre los grupos que las constituyen;

> "éste es el resultado de la firme convicción de los nativos de que son los descendientes directos o las reencarnaciones de antepasados que estaban asociados especialmente a ciertos lugares en los que su espíritu ha permanecido después que ellos murieron."[158]

Cada grupo local está compuesto:

> "en su mayor parte, ¡aunque no totalmente", de individuos que tienen el mismo tótem: una circunscripción pertenece a los hombres-canguros, otra a la de los hombres-emúes, etc....[159]

Aunque la evolución del clan se haya ido subdividiendo en numerosos grupos en que cada uno puede admitir extranjeros en su territorio, el tótem aun se mantiene como el centro de la vida espiritual del grupo local. Y no cabe ninguna duda de que este parentesco místico funda la propiedad del suelo, ya que lo esencial del culto consiste en conmemorar la manera en que los antepasados totémicos vinieron a ocupar en los tiempos legendarios de la *Alcheringa,* o sea la tierra que hoy conservan sus descendientes. Además es una cuestión muy conocida que en todos los primitivos, la propiedad privada de los objetos de uso presenta igualmente un carácter mágico religioso que se constata en la costumbre muy difundida de quemar o de sepultar las armas y útiles que han pertenecido a un muerto. Los mitos que atribuyen ai hombre un origen sobrenatural, todavía tienen allí la función evidente de ocultar al productor real con un poder sagrado que lo confirma en sus derechos de *propietario.*

[158] Spencer y Gillen: *Across Australia*, pág. 198.
[159] Spencer y Gillen**:** *Natives tribes of Central Australia,* pág. 9. Cfr. también: *Northern tribes of Central Australia,* pág, 27-28.

Naturalmente, no se trata de hacer de la religión una invención artificial destinada conscientemente a la justificación de la propiedad. La apropiación espiritual del mundo de las creencias y los ritos cumple de manera necesaria la dialéctica de la apropiación real, tal como ella resulta del movimiento inmanente al modo de producción. Esto es lo que se demuestra en el examen del contenido religioso. A través de la infinidad de tradiciones diversas, toda religión se constituye en un movimiento simbólico en el que el sujeto se *suprime* en su existencia natural para elevarse a la conciencia de su "ser verdadero". Más que una ofrenda al dios, *el sacrificio en el devenir mismo de lo sagrado,* en el que lo real se trasciende aneantizándose. Si bien el tótem no es aun un ser suficientemente individualizado para que se le puedan ofrendar dones y plegarias, los ritos australianos comportan casi siempre una consagración con *sangre* humana. En las ceremonias de iniciación se ve a los adolescentes infligirse mutilaciones sumamente dolorosas, como la extracción de un diente, la circuncisión y la subincision que señalan la *muerte* de su ser natural y su acceso a la vida mística. Resulta claro que un simbolismo de esta naturaleza sólo puede referirse a las luchas violentas que se consumaron con la aparición de los primeros valores de uso constituidos en la actividad productiva, y que se mantienen como tales absorbidos por el momento, pero siempre renaciendo bajo el equilibrio de las relaciones sociales definido por el estatuto de la propiedad:[160] el joven iniciado *deviene* un hombre "verdadero", con los derechos adquiridos por los miembros del grupo, por medio de la repetición simbólica del *devenir efectivamente real,* en el que a través de conflictos sangrientos se constituyó una forma de apropiación reconocida por todos, en tanto ella sanciona las relaciones de producción o relaciones de cambio que se imponen en el movimiento de las fuerzas productivas. En la etapa original en que nos situamos aun no hay cambio de bienes, que supondrían ya adquirido el sentido de propiedad, sino simplemente *cambios de servicios* implicados en las condiciones objetivas del uso útil; en el interior de los grupos parece imponerse una colaboración para las cazas colectivas y la fabricación de equipos, así como también relaciones de buena vecindad entre grupos distintos, dada la necesidad de cada uno de consagrarse a la búsqueda del alimento en ausencia de las

[160] Esto puede verificarse en la costumbre de reabrir las cicatrices de la subincisión para hacer correr la sangre antes de partir a una expedición guerrera, Cfr. Strehlow: *Die Aranda und Loritja-Stümme in Zentral Australien*, IV, II, pág. 6.

condiciones objetivas de una explotación. Así pues, la conducta originaria de *acaparamiento* es reprimida por la forma de los intereses comunes, obligando a cada uno a respetar los valores de uso detentados por los otros, justamente porque son necesarios para la ejecución de los mismos servicios. De ese modo se encuentra prácticamente asegurada una posesión de hecho, que se transforma por el desarrollo de su contenido inmanente en propiedad de derecho. Es decir qué los conflictos así apaciguados no son enteramente suprimidos sino simplemente *interiorizados:* el movimiento de exclusión característico del acaparamiento toma la forma de un *esbozo reprimido,* vivida como un movimiento intencional en que el sujeto se esfuerza constantemente por excluir idealmente a los otros del goce del objeto. No se trata simplemente de los valores de uso que él ya posee de manera definitiva por la afirmación de un exclusivismo sistemático. En el plano intencional el acto de acaparamiento se persigue para los objetos que detentan los otros, y el *reconocimiento* de la posesión de otro, que la transforma en propiedad sólo es posible sobre el fundamento de una exclusión esbozada, vivida como *negación*. De hecho, reconocer un objeto como propiedad de otro significa haberse ya apoderado de él para renunciar inmediatamente y atribuírselo al otro. Dicho de otro modo, el movimiento de acaparamiento se vive como inmediatamente detenido, el mismo detenimiento es posible porque el gesto ya se ha esbozado, y al restituir el objeto, yo pretendo darle un sentido que no tendría sin la operación de mi reconocimiento. La constitución social del derecho de propiedad implica originalmente en cada uno un movimiento universal de apropiación que equivale a una *expropiación* universal. El idealismo de las relaciones de derecho se constituye precisamente en ese proceso de exclusión constantemente esbozado, en que yo *niego* la realidad efectiva del objeto en cuanto se encuentra o puede encontrarse en posesión de otro, de modo tal, que en el momento en que yo lo atribuyo al otro, yo hago todavía depender su derecho del acto de mi propio consentimiento. En ese movimiento, de *trascendencia*, el objeto es percibido como no *siendo* ese ser real dado en la materialidad de la vida práctica, sino como una pura esencia ideal en comunión mística con la pura subjetividad vivida. Los animales y las plantas no son entonces esas realidades naturales de las que el hombre toma efectiva posesión mediante el uso del útil; se presentan como puras formas sobrenaturales ya disponibles en la interioridad de una pura conciencia

espiritual de sí. En tal *horizonte* de relaciones mágicas el sujeto se reconoce él mismo en alguna de esas formas que le definen todo sentido de “verdad"; es el Canguro, el Emú o la flor de Hakea. Por medio de la objetivación del acto de apropiación en la sustancia mística, el totemismo cumple la alienación del productor al confirmarlo en sus poderes de propietario. El sacrificio reproduce en el plano simbólico el drama efectivamente real, en el que se presenta a la conciencia la génesis del estado de derecho, a través de las violencias originales, con las apariencias misteriosas de una *muerte* del ser natural seguida de una resurrección en forma de esencia sagrada: y esto es así porque el acaparador que ha afrontado la muerte en defensa de los bienes acaparados renace en calidad de propietario. La religión no es una sanción exterior de la propiedad: es su justificación íntima y su justificación apasionada.

Ahora resulta comprensible por qué los primitivos, a pesar de que todos los testimonios concuerdan en reconocerles buen sentido práctico y fineza de observación, parecen vivir en un mundo perfectamente extraño a la experiencia real. Si bien utilizan sus armas con destreza y sagacidad, están sin embargo convencidos de que la eficacia se debe a un poder sobrenatural, el *mana*, que ellos se creen obligados a desarrollar por medio de prácticas mágicas extraordinariamente penosas y en muchos casos crueles. Es evidente que aberraciones tan universales y persistentes no pueden ser explicadas como un simple efecto de la ignorancia. Además, examinando el contenido efectivo de la noción del *mana* se encuentra más bien un auténtico comienzo de conocimiento, en forma de esquemas elementales que definen el uso de los objetos de que dispone el primitivo. Por ejemplo, el *mana* de una lanza es el poder de esta lanza de matar al adversario por la acción de la punta. De manera más general, los seres legendarios en sus fantásticas hazañas se sirven del mismo tipo de armas y de útiles que los hombrea reales en la vida cotidiana: el cuchillo, la lanza o el *boomerang*. Y si ellos utilizan igualmente instrumentos sobrenaturales, considerando los efectos, no se trata más que de sustitutos simbólicos de instrumentos profanos. En pocas palabras, la acción mística reproduce la estructura de las actividades reales, y habiéndose demostrado que el *concepto* es la forma simbólica en que se esboza un momento determinado de la producción, el objeto mágico, como *objeto imaginario,* se define como la aplicación inmediata

a los datos sensoriales de los esquemas conceptuales adquiridos en la experiencia del trabajo productor: es el *útil simbólico* cuyo uso ideal encuentra en cierto modo su fundamento en la eficacia del útil real en que ha tomado su modelo. No salimos así del movimiento inmanente en la vida material y la abertura de la conciencia al mundo, donde se revela la *verdad* del ser, es el florecimiento mismo de la actividad productiva que se constituye por el simbolismo del lenguaje, en una estructura universal de producción. Y sin embargo esta misma revelación se presenta como un *misterio,* en la que el sentido verdadero del ser se transmuta paradojalmente en una *negación* del ser efectivamente real, y las determinaciones reales son negadas y *disimuladas en* la forma sobrenatural de una pura eficacia mística: *la lanza mata, no porque es puntiaguda, sino porque tiene* mana. El mismo desarrollo económico comporta un momento negativo, es decir: el acto de acaparamiento y de exclusión disimula la realidad efectiva del objeto y la *sutiliza* frente a las pretensiones de otro. La *revelación* en cuanto *disimulación,* define la *mistificación* originaria, donde el ser real del productor se trasciende en la esencia sagrada del propietario, en identidad mística con su propiedad. No obstante, bajo la disimulación se mantiene la conciencia de conflictos siempre posibles, y el ser de lo sagrado aparece como infinitamente temible: porque remite en las profundidades de la conciencia de sí, a la realidad efectiva de la propiedad, en cuanto goce exclusivo y siempre amenazado.

La vida mística no se cumple en la simple vivencia del misterio en cuanto tal. Ante los terrores sagrados que reflejan los peligros reales de la exclusión recíproca, se organiza en un sistema de relaciones sobrenaturales que preservan al sujeto de esos peligros misteriosos sancionando la relación real de las fuerzas en los cambios impuestos por las actividades de producción. El conjunto del mundo natural, habiendo sido transferido al plano místico, por el movimiento de acaparamiento, esbozado y reprimido, el equilibrio de las fuerzas reales entre los diversos productores se restablece con carácter de forma de apropiación válida para todos. Esa forma se extiende, evidentemente, a la totalidad del ser, ya que el objeto sólo es reconocido como existente en cuanto es *apropiado*. Así pues, los diversos grupos de la tribu, adjudicándose cada uno una parte de territorio, se dividen igualmente los seres de la naturaleza: las plantas y

los animales, el sol, la luna, las estaciones y el viento, todo se reparte en los diferentes tótems que simbolizan para cada grupo su poder de apropiación.[161] La religión, como teoría general de las relaciones sociales, define simultáneamente una *"lógica popular"* en la que la forma de apropiación de los bienes económicos toma valor de *categoría* como fundamento de la clasificación de los conceptos y condición apriórica de la comprensión del mundo. Así se constituye una red de participaciones regladas que previenen los conflictos posibles y preservan en cada uno el movimiento originario de acaparamiento. Porque este mismo orden se ha elaborado en la sustancia de lo sagrado, donde cada uno tiene ya conciencia de apropiarse de la totalidad del ser, dado que hasta aquello que se le escapa porque pertenece a otro se determina como tal a través de su propia operación. Al trasponer el movimiento real de las concesiones recíprocas al plano sobrenatural, el estado de derecho cumple el prodigio de restituir el sentido de exterioridad en la forma misma de la exclusión, vivida como negación y como trascendencia: la unión se opera en la misma distinción y el sujeto se exalta en la certeza íntima de una libertad absoluta en la que cada uno se reencuentra en el *ser otro,* constituyéndolo en sí mismo.

Esa es la alegría mística que justifica *para* l*a conciencia* con la forma privada de la apropiación, la alienación de la existencia real en la trascendencia de las esencias míticas. Evidentemente, un éxtasis de esta naturaleza implica un contenido positivo, negado y disimulado, pero que no obstante funda la significación auténtica de la existencia espiritual. De hecho, el goce de *Si* como *Sí universal* se presenta en su forma real en el momento originario de las relaciones humanas o relaciones de producción en que cada productor se supera realmente a sí mismo en la universalidad del trabajo social. Por eso, la verdad del concepto, definida originalmente por la estructura técnica de la producción, se eleva a la plenitud de su significación como *verdad de la existencia.* En el movimiento de cooperación, el sujeto prologa su actividad propia por medio de *esbozos simbólicos* que abarcan la totalidad de la tarea común y le hacen tomar conciencia de la universalidad como verdadero sentido de su existencia singular, El verbo que surge de las profundidades de la vida orgánica cumple la

[161] Esto puede verificarse en la costumbre de reabrir las cicatrices de la subincisión para hacer correr la sangre antes de partir a una expedición guerrera, Cfr. Strehlow: *Die Aranda und Loritja-Stümme in Zentral Australien*, IV, II, pág. 6.

unidad de *sí y del otro,* y la forma de los cambios que reprime las «tentativas de acaparamiento se impone a todos mientras permite realizarse a cada uno en la plenitud de sus fuerzas productivas. Es así como el *sobrepasamiento* de la subjetividad individual se cumple en la *inmanencia* de la existencia natural. Sin embargo, el sujeto no toma conciencia de ello más que como la forma sobrenatural de una *trascendencia* mística. Mientras el desarrollo de la producción no llegue a la supresión de la forma privada de apropiación en una naturaleza plenamente humanizada en que cada uno participe según *sus necesidades,* el acto de acaparamiento se mantendrá bajo el equilibrio de los cambios y absorberá en esbozos continuamente renovados la realidad material del objeto en el seno del exclusivismo de una pura conciencia espiritualista de sí. El egoísmo no es una carácter eterno de una determinada "naturaleza humana", sino que deriva como resultado necesario de la forma inorgánica de la producción, que opone los diversos productores en permanentes conflictos en el progreso mismo de su actividad productiva. Y la aparente infinitud de los deseos humanos no es más que el reflejo del movimiento efectivo de la producción total en el horizonte particularista de los productores independientes. Por tanto, los conflictos no serán *realmente suprimidos* más que por la unificación sistemática de todas las fuerzas productivas, que asegurará con su pleno florecimiento, la eliminación de la base real del proceso de las exclusiones recíprocas. Hasta entonces el egoísmo se podrá reprimir en ciertas formas de cooperación; será necesariamente *conservado en cuanto reprimido,* y la represión ha de aparecer en forma dé una limitación en el horizonte espiritualista de un acaparamiento total. Es así como la alegría real del productor en el movimiento de las relaciones de cambio que permiten el desarrollo de sus actividades productivas se transforma paradojalmente en una pura exaltación mística que niega la realidad efectiva de estas mismas relaciones y la sitúa arbitrariamente bajo la dependencia espiritual de *Sí* el acaparador sólo abandona una parte de sus pretensiones para salvar idealmente la forma universal. Luego, bajo las apariencias falaces ele una autonomía absoluta, la eclosión de la existencia singular, en su sobrepasamiento real hacia la totalidad social, se revierte en la sumisión de esta singularidad a la tiranía de las formas trascendentes, y la expansión del ser natural en el trabajo en común se pervierte en el goce mórbido de un puro *renunciamiento,* en el que el esplritualismo de la pura conciencia de sí se obstina en la

conducta de acaparamiento por el simbolismo obstinado de un exclusivismo impotente.

A medida que se eleva el nivel de las fuerzas productivas, las relaciones humanas se amplían e imponen un contenido de verdad siempre más rica a la forma primitiva de la esencia sagrada. En la etapa originaria de la *economía errante*; las relaciones de cooperación colocan a cada productor en una totalidad inmediata con sus medios de producción, y el reconocimiento de la propiedad lo integra en el ser mismo del propietario como en su *estatuto* permanente. La conciencia se identifica con el objeto en un horizonte de participaciones místicas que encierran las relaciones humanas en una red estrecha de rígidas obligaciones. El matrimonio no es más que una forma importante de la *propiedad estatutaria,* tal como se constituye en el intercambio de servicios. Sin embargo en el cuadro de la familia se desarrollan nuevas fuerzas que determinan una primera liberación del sujeto humano: la *economía doméstica* y los comienzos de la acumulación hacen surgir el *intercambio de bienes,* en que el propietario se desprende prácticamente de su propiedad y se afirma así en su existencia propiamente humana. Sin embargo, el movimiento de la riqueza beneficia solamente a un pequeño número y la independencia de la persona, tal como acaba de constituirse en las relaciones reales, toma para el sujeto la forma mística de un puro prestigio, en que el mantenimiento del acto de acaparamiento en su negación ideal desemboca en el establecimiento de la *propiedad nobiliaria*. En la etapa primitiva del derecho estatutario, cada uno disponía prácticamente de los mismos medios de producción y la potencia mágica permanecía todavía poco individualizada. Con la concentración de la riqueza aparecen los *espíritus personales* que justifican la fortuna de los jefes. No obstante, en el cuadro de la explotación feudal se desarrollan la agricultura y el artesanado, que imponen una simplificación de la circulación de las riquezas por la mediación de la moneda. El *intercambio de las mercancías* libera las relaciones humanas de las determinaciones naturales de los lazos de sangre, en que las encerraba todavía el estatuto feudal. Por eso, la producción no se limita más a las estrechas perspectivas del *valor de* uso: pues se organiza en función del *valor de cambio que* determina objetivamente la forma de una *universalidad* rac*ional.* Sin embargo, la economía mercantil aprovecha a una capa particular que se separa de la masa de los trabajadores y se esfuerza por acceder a su vez a la

posición de clase dominante. Por tanto, las estructuras de racionalidad elaboradas en el nuevo modo de producción se alienan ellas mismas en la forma tradicional de la esencia sagrada y la potencia bárbara del dios primitivo se eleva a los predicados de *justicia* y *sabiduría*, simbolizando el compromiso impuesto por la burguesía a la nobleza bajo la forma del poder universal del monarca, como garantía del *derecho contractual.* El movimiento se presenta pues a la conciencia en su forma invertida: *para ella* no se trata de una nueva alienación que permite, bajo el velo de la trascendencia, perpetuar en el contenido universal del valor de cambio la forma privativa característica de la apropiación del valor de uso, sino que más bien se le aparece como "alienación" la materialidad del trabajo productor y ella vive el establecimiento de la *propiedad mercantil* como un "retorno a sí misma". La burguesía, que es clase explotadora pero al mismo tiempo oprimida, sólo puede oponerse a la arbitrariedad feudal en nombre de los valores universales auténticamente constituidos en la producción real, pero ella no acepta esta universalidad más que en un horizonte espiritualista que protege sus propias posibilidades de acaparamiento y le permite, una vez reconocida, asociarse con la antigua clase dominante para la defensa común de la estructura general de la opresión. El burgués, "alienado" en su alianza forzada con la masa de los trabajadores, "se reencuentra" en el exclusivismo de sus derechos de propietario y se exalta con la idea de "*reconciliar"* en la infinitud de la sabiduría divina el racionalismo de la producción mercantil con el misticismo de las participaciones inmediatas heredadas de la humanidad primitiva de los cazadores y magos.

Sin embargo, bajo el disfraz impuesto por la forma de la apropiación, el contenido real de universalidad se desarrolla con el progreso de las fuerzas productivas. En la experiencia del trabajo material aparecen constantemente nuevas mediaciones, primeramente en la forma ocasional del *instrumento,* luego por el juego del hábito, en la estructura permanente del *útil.* De allí surgen nuevos *conceptos prácticos* que se interpretan primeramente en el cuadro de la ideología reinante, como formas mágico-religiosas o, en una etapa más avanzada, como puras idealidades abstractas, pero que progresivamente imponen su contenido efectivo de verdad, a medida que el desarrollo de la producción se revela como incompatible con las relaciones de intercambio definidas por la forma establecida de la

propiedad; entonces se constituye un nuevo modo de comercio como un *movimiento de relaciones propiamente humanas en* el que se engendra todo valor verdadero, en cuanto eleva al individuo a una forma de universalidad superior y lo libera así, nuevamente, de los particularismos locales y familiares en los que se perpetúan las participaciones místicas del estatuto bárbaro. Sin embargo, mientras se mantiene el carácter dispersado de las fuerzas productivas, el choque de los intereses privados conduce a la clase, que aprovecha efectivamente de las nuevas relaciones, a restringir una vez más los nuevos valores al cuadro tradicional de la apropiación privativa, como una nueva *figura del espíritu* que debe obtener la adhesión de las antiguas clases dominantes preservando lo esencial de sus derechos adquiridos. Considerando los protagonistas inmediatos, la historia fué el movimiento de *las luchas y de los compromisos entre la burguesía y la nobleza*, imponiendo la primera a la segunda formas de apropiación cada vez más amplias, pero salvaguardando la base particularista que condiciona sus propias perspectivas de acaparamiento. Sin embargo, con la absorción de la fuerza de trabajo en el proceso del capital y la expansión de la gran industria, la burguesía ha agotado sus posibilidades de desarrollo progresista. El conflicto de las fuerzas productivas con las relaciones de producción establecidas ya no puede resolverse más por una ampliación de la apropiación privativa sino más bien por su supresión. El movimiento se cumple en el cuadro mismo del sistema burgués por la formación de una clase cuyas condiciones objetivas de existencia realizan la supresión de todo privilegio de clase. El proletariado, producto específico de la explotación capitalista, sólo puede acceder a la propiedad suprimiendo su forma privativa y su vida espiritual implica la supresión de todo esplritualismo. Sin duda, evolucionando su lucha en el elemento de su sociedad antigua, implica todavía una última forma del *sacrificio*. Pero este sacrificio es consciente de sí: se sabe a sí mismo como una defensa de intereses de clase cuyo movimiento-objeto provoca necesariamente el anonadamiento de toda estructura de clase. Así se constituye el horizonte en el que se descubre el fundamento real del “mundo del espíritu”, y la historia, ya no es más historia de las clases dirigentes, que era mera *prehístoria*, sino la *historia del trabajo productor y de las relaciones humanas.* Bajo el misterio de la trascendencia en que se esboza la conducta del acaparamiento, los valores tradicionales se revelan en su verdadera sustancia como formas de eclosión de la existencia humana,

tal como se elabora en la materialidad de la vida real. La dialéctica materialista es la dialéctica del proletariado en cuanto éste retoma la posesión en beneficio de la humanidad productora de las significaciones humanas distorsionadas en su sentido humano por la coalición espiritualista de los intereses privados. En la universalidad real de la sociedad comunista, los símbolos heredados del misticismo de la apropiación privativa se mantienen como puros *recuerdos estéticos* de un pasado concluido para siempre: así llega a su fin la alienación que arrebató al hombre al goce de su vida real y entonces la conciencia se reconoce a sí misma en su existencia natural, donde todo ser tema para ella un valor infinito, porque ella *es* la naturaleza misma en su *devenir humano.*

> “En una cierta etapa de su desarrollo, –dice Marx–, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones existentes de producción, o lo que no es más que la expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en el interior de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que ellas eran, estas relaciones llegan a ser trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Cuando se consideran tales conmociones, siempre hay que distinguir entre el trastorno material de las condiciones de producción económicas –que se deben comprobar fielmente con la ayuda de las ciencias físicas y naturales– y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea, las formas ideológicas en las cuales los hombres devienen conscientes de este conflicto y lo llevan a término. Y así como no se juzga a un individuo por la idea que se hace de sí mismo, tampoco se puede juzgar una época tal sobre su conciencia de sí. Es necesario, por el contrario, explicar esta conciencia por las condiciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción existentes. Una sociedad no desaparece jamás antes que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella es capaz de contener y nunca nuevas y superiores relaciones de producción se suceden antes que las condiciones materiales de existencia hayan sido engendradas en el seno de

> la vieja sociedad. Es por eso que la humanidad sólo se propone los problemas que puede resolver; si se observa mejor, se podrá comprobar que siempre que un problema se presenta es porque ya existen las condiciones, materiales para, resolverlo o por lo menos están en vías de devenir tales. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, medieval y burgués, pueden ser designados como épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que nace de las condiciones de existencia sociales de los individuos. Las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver ese antagonismo. Con esta formación social se concluye pues la prehistoria de la sociedad humana."[162]

7. – EL MOVIMIENTO DE LA RIQUEZA Y EL DEVENIR DE LOS DIOSES

Si bien es cierto que los primitivos sentían terror de los Dioses, este terror no fue el terror de los fenómenos naturales. Porque por débil que sea el primitivo ante las fuerzas materiales que lo rodean, éstas por sí mismas no podían suscitar más que una emoción pasajera. Y de hecho, la religión de los grandes fenómenos de la naturaleza sólo aparece en una época relativamente tardía, cuando el progreso de las fuerzas productivas exige un simbolismo adecuado al nuevo horizonte de universalidad. En la etapa primitiva, la angustia mística se revela en toda su ingenuidad original como angustia propiamente *humana:* es miedo a la hechicería, que resume el miedo *del hombre ante el hombre*, dado que cada uno es portador de un poder místico que lo hace un hechicero en potencia. Es una creencia universalmente difundida entre los primitivos, que la muerte nunca tiene causas naturales, aunque éstas aparecen de manera perfectamente evidente. Ellos la atribuyen, por el contrario, con una convicción absoluta, a una acción mágica y se sienten obligados a buscar el autor para castigarlo. Representaciones tan obstinadas implican un *a priori* que remite a la

[162] Karl Marx; *Contribution a la critique de l'Economie politique*, Prefacio.

realidad de las relaciones humanas. El terror del hechicero simboliza la amenaza de agresión que pesa sobre cada uno en una sociedad en la que el uso de la violencia aun permanece visible bajo la represión superficial de las convenciones estatutarias. Considerando la vida humana del lado de su actividad productiva, los problemas son puramente positivos, y aun cuando no se encuentren resueltos, nada podría justificar allí la angustia del misterio. Pero el sentido de la propiedad evoca en el fondo del alma extrañas inquietudes: es el *cuidado* originario en el que la *trascendencia* del proyecto de acumulación se encuentra constantemente remitida a la efectividad de la existencia del acaparador, como soledad y *derelicción.* También la conciencia experimenta la necesidad de asegurarse por el simbolismo del sacrificio, en el que la forma primitiva de la apropiación se le aparece como la preservación mágica de su intimidad espiritual.

Sin embargo en la etapa errante de la economía cazadora, la estructura elemental de la producción aseguraba prácticamente un equilibrio de hecho entre los diversos productores, y bastaba para sancionarlo un sistema relativamente simple de representaciones en el plano del derecho. Sin duda, las participaciones que se constituían en el intercambio de servicios ya permitían una primera forma de explotación, en beneficio de los antiguos que gracias a su experiencia detentaban la dirección de las operaciones colectivas y que realizaban su influencia valiéndose de una superioridad mágico-religiosa que les aseguraba ventajas reales. Así es como los viejos de las tribus australianas, gracias al sistema de ritos, se reservan las mujeres más jóvenes y las mejores piezas de las bestias cazadas. Pero sólo se trata de objetos de consumo inmediato, y sería prematuro hablar de una oposición de clases, ya que se mantiene una igualdad en lo que se refiere a lo esencial de los medios de producción. Con los comienzos de la acumulación en la producción doméstica, el movimiento de la riqueza hace estallar el rígido cuadro del estatuto primitivo, desencadenando la codicia e instaurando la *guerra* como estado permanente. La estructura del conflicto triunfa en todas las relaciones humanas, y el intercambio de bienes impuesto por el desarrollo de las fuerzas productivas toma en sí mismo la forma agonística de un intercambio de provocaciones. El *potlatch,* como lucha de puro prestigio, es la reiteración simbólica de las luchas efectivamente reales que continúan produciéndose bajo el equilibrio inestable de las relaciones de

producción. La donación o, en los casos extremos, la destrucción voluntaria de la riqueza, y a veces de la persona misma del propietario, definan la nueva forma del *sacrificio,* en el que cada uno se libra a un acto simbólico de violencia que le permite acaparar idealmente los bienes del adversario. En el espiritualismo de ese movimiento, la esencia sagrada, todavía difusa en el conjunto del grupo en la etapa precedente, se concentra en un pequeño número de individuos favorecidos por las condiciones reales de la producción y de los intercambios. El jefe es el que ha sabido enriquecerse asegurando la subsistencia de sus compañeros, mientras qué la esclavitud indica la incapacidad para hacer frente a los conflictos que definen la realidad efectiva de las relaciones de propiedad. Pero el movimiento se disimula bajo la magia de la noción del *prestigio,* y la forma de desigualdad se fija en los títulos nobiliarios, donde encuentra su justificación mística.

Es difícil encontrar un ejemplo que demuestre mejor que el *potlatch* la hipocresía de la conciencia espiritualista de sí. Bajo el ardor estereotipado dé los gestos generosos, cada uno sólo sueña visiblemente en enriquecerse obligando al adversario a responder con una generosidad todavía mayor, y todo el arte de este comercio consiste en juzgar correctamente las posibilidades reales del contrincante, Pero estos cálculos sórdidos que se traicionan en el formalismo extremo de las acciones recíprocas, se embozan en la trascendencia de una pura negación, en la que cada intención se presenta en la forma de su contraria. Sin embargo, el movimiento es vivido demasiado intensamente y guarda algún sentido de verdad. Y de hecho la independencia de la persona con respecto a sus bienes, en que consiste el concepto del *honor* se realiza de manera auténtica en el proceso económico del intercambio de riquezas por medio del cual el productor se desprende del producto singular elevándose a las perspectivas de la producción total. Mientras esa totalidad no haya encontrado todavía las mediaciones reales que le permitan determinarse en una estructura autónoma, ella no implicará ni la racionalidad *abstracta* de la justicia, ni el fervor *concreto* de la caridad, sino simplemente la superación *inmediata* de las posesiones particulares en el puro sentimiento de la dignidad de la persona humana.[163] Así los

[163] Esa es una estructura que reaparece cuando el comercio vuelve a la forma elemental del trueque, Herodoto cuenta cómo los cartagineses obtenían oro a cambio de mercancías en cierto país de la costa africana: "Desembarcan sus mercancías y las colocan en orden sobre la playa, después anclan sus navios y hacen humo para advertir a los habitantes del país. Éstos se acercan y colocan junto a las mercancías el oro que

valores espirituales encuentran adecuadamente su fundamento auténtico y su contenido de verdad en el movimiento de las *relaciones propiamente humanas,* tales como se constituyen en la experiencia originaria de la vida económica. Pero ese contenido se niega a sí mismo en una forma mística que señala el mantenimiento en el juego de los intercambios, la estructura primitiva del acaparamiento. Ya en la etapa precedente, las relaciones reales de solidaridad que se constituyen con los intercambios de servicios en las peregrinaciones del grupo, se han transformado a causa de la forma primitiva de apropiación en puras relaciones mágico-religiosas, y el sentido auténtico del *deber* se aliena el misticismo de las prestaciones estatutarias que permiten a los viejos asegurarse sensibles privilegios. Un nuevo progreso se cumple con la constitución de la riqueza, en el que la esencia social humana implica en adelante la autonomía de los diversos productores, quienes, elevándose por el intercambio de sus producciones propias al movimiento total, constituyen esta totalidad como el sentido resplandeciente de su existencia particular, superando así la obligación del *deber* en la libertad del *honor.* Pero esa significación, a causa del débil nivel de las fuerzas productivas, se absorbe inmediatamente en el exclusivismo de la apropiación privativa y la eclosión colectiva de las personas singulares en el movimiento del intercambio se aliena en la trascendencia del puro *prestigio* que los adversarios se disputan en un verdadero diluvio de fanfarronadas, de injurias y de provocaciones recíprocas.

Es así como el poseedor de la riqueza ha llegado a ser propietario y el desinterés estereotipado se revela como el precio con que se paga el reconocimiento del derecho de acaparamiento. En lo vivido de ese movimiento, los tótems, todavía poco individualizados, de los clanes primitivos, se determinan según una figura más elevada: ellos son los *espíritus personales* que justifican los privilegios feudales. Dicho con más precisión, la *alienación* en la riqueza se presenta en forma de una posesión por el espíritu que define para el propietario feudal el sentido íntimo de su subjetividad vivida, es la máscara que recubre el

ofrecen a cambio y se retiran. Los cartagineses vuelven a bajar y examinan lo que ellos han dejado. Si estiman que la cantidad de oro responde al valor de las mercancías, la toman y se van. En caso contrario vuelven a sus naves y esperan. Entonces los habitantes del país vuelven y agregan oro hasta que los cartagineses están satisfechos. No se hacen recíprocamente ningún engaño, pues unos no tocan el oro hasta que les parece en relación con sus mercancías y los otros no tocan las mercancías antes que los primeros no se hayan llevado el oro." (IV, 196).

simbolismo de las donaciones y de las destrucciones voluntarias y que en adelante lo preserva de las amenazas de agresión. Sin embargo aun no está plenamente constituida la forma de lo divino: porque ella implica una trascendencia que aborde no solamente las determinaciones particulares de la existencia individual, sino esa individualidad misma en cuanto tal. Un movimiento de esta clase sólo se realiza con la concentración del poder feudal, impuesto por los progresos de la riqueza. Las fuerzas productivas que se desarrollan con la agricultura, la ganadería y los comienzos del artesanado, dan una importancia creciente al comercio profano que desborda el formalismo ritual del comercio de prestigio. Luego en el movimiento de los intercambios de mercancías se constituye una nueva estructura de relaciones humanas en las que el individuo se supera a sí mismo en una universalidad racional. Pero esa significación recae inmediatamente en la estructura persistente del acaparamiento: aparece como un predicado místico del poder real en el que la nobleza ha apaciguado sus querellas de prestigio para dominar a la masa de los trabajadores y absorber en la propiedad feudal los primeros resultados de la producción mercantil. Al abrigo de la organización dominical, el comercio local se desarrolla en beneficio del señor y el rey es el delegado de la coalición feudal, es decir el propietario simbólico de la riqueza universal. En su forma exaltada, él es el Dios que protege los intercambios humanos adjudicándose el beneficio. Aparece así la noción clásica de la trascendencia en la que el misticismo elemental de las participaciones mágicas se enriquece con las virtudes humanas engendradas por el nuevo modo de producción. Sin embargo, en esta etapa original los atributos morales aun son poco acusados: Dios se impone en primer término por su potencia invencible, como mediación universal *en el modo de lo inmediato.*

Se puede comprender ahora la ambigüedad fundamental del concepto de la divinidad, que no ha dejado de preocupar la reflexión de los filósofos. Porque este ser que sobrepasa infinitamente el mundo de los hombres parece mostrar una insigne debilidad por sus plegarias y sus ofrendas y mientras que sus fieles ponen en él todas sus esperanzas, el Dios no vive verdaderamente más que en el movimiento de sus sacrificios. Efectivamente la significación de lo divino comprende esencialmente dos momentos: por un lado el contenido universal en que el hombre se reconoce en su sentido de verdad, por otro una

forma exclusivista que somete paradojalmente el goce de esta universalidad a un *favor* singular. Esa contradicción traiciona el acaparamiento de las fuerzas productivas nuevas en el cuadro de la barbarie feudal, ya que el producto universal al llegar a ser objeto de un goce exclusivo define la sustancia misma de lo divino. El misterio de la trascendencia confirma las contradicciones de la apropiación privativa y la perfección sobrenatural del Dios remite a la universalidad real de la mercancía, alienada en el irracionalismo de la forma de la exclusividad, tal como se constituye por el ministerio del sacrificio. Sin embargo en el nivel al que hemos llegado, las determinaciones de la sociedad mercantil todavía no han llegado a ser plenamente adquiridas: pero se anuncian en la organización del poder de los jefes alrededor de la persona real cuyo *sacrificio* permite legitimar periódicamente el acaparamiento de las nuevas riquezas. Precisando, la muerte ritual del rey define la génesis de lo divino, es decir el goce místico de una apropiación total por la evocación simbólica del movimiento universal de violencia en que se constituye el equilibrio inestable de las relaciones señoriales.

Para la conciencia, evidentemente, el momento de la exclusión se confunde con el contenido del objeto. En la vivencia de la trascendencia, el sujeto no se representa el exclusivismo de su acto de apropiación, sino el mismo ser apropiado en la forma de su negación. El sacrificio del rey aparece no como un acaparamiento simbólico de la riqueza social, sino como una renovación de la potencia mística que pretende engendrarlo. Así los ritos se interpretan desde el punto de vista de la naturaleza cuando se trata en verdad de una *reactivación de las relaciones humanas.* No se trataba de asegurar la abundancia de la cosecha o la prosperidad de los ganados sería comprensible que en ausencia de procedimientos' realmente eficaces el deseo provocara conductas simbólicas. Pero nada permitiría justificar el sentido de negación implicado en el acto del sacrificio. En otras palabras, puede verse que la exaltación de la persona real puede representar una intensificación de las fuerzas productivas; aun queda por explicar cómo esa exaltación se obtiene precisamente por un acto de destrucción. Justamente, en el exclusivismo de la apropiación privativa, la “verdad” del objeto no es comprendida más que como negación de su realidad. Por tanto la abundancia de la cosecha no es interpretada en la inmanencia de su ser material, como producto utilizable por todos, sino en la trascendencia de un goce exclusivo por la clase dominante. El

sacrificio de la persona real simboliza el sacrificio de la nobleza, que le permite acaparar el contenido universal que emerge con los inicios de la producción mercantil: la apropiación de la mercancía se inicia como una extensión de la propiedad feudal, simbolizada por el devenir de los espíritus fantásticos en que se engendra la omnipotencia de los Dioses.

8.– LA ECONOMÍA MERCANTIL Y EL SACRIFICIO DEL DIOS SALVADOR

Con la constitución del régimen señorial se consuma la escisión de la sociedad en clases, que define, hasta el triunfo del socialismo, el. cuadro permanente de la historia humana. La jerarquía de los jefes y compañeros, que en el estado tribal todavía guardaba una apariencia de democracia, se ha organizado en una pura estructura de opresión, en cuanto asegura la unidad de la clase dirigente contra la masa de los productores reales. De ésta se desprenden capas sucesivas de la burguesía en ascenso que impone su propio modo de explotación en la forma del universalismo abstracto del derecho contractual, realizado dentro del mismo cuadro del feudalismo con el pasaje a la monarquía absoluta. En el plano de la conciencia, el movimiento se presenta con un doble aspecto. Por una parte, la unificación del sistema de los Dioses que tienden a absorberse en un Dios universal, el Sol, como símbolo del poder soberano del monarca. Por otra parte, en cuanto esta unidad absoluta cubre la expansión de la burguesía, acarrea una transformación en el significado de lo divino: porque la seguridad de la propiedad mercantil implica, en cuanto tal, una forma original del sacrificio. No es solamente el propietario quien se apresta a arriesgar su existencia para defender sus bienes: se trata esta vez de un *sacrificio universal,* ya que la propiedad que se quiere asegurar consiste precisamente en un objeto universal, *la mercancía,* que sólo existe como tal en el movimiento universal del comercio. En la etapa precedente los intercambios se limitaban al mercado local, en el cuadro del feudo, y la mercancía se disimulaba todavía en forma de riqueza, cuya apropiación reposaba directamente sobre las capacidades efectivas de defensa del señor feudal. Con el desarrollo del comercio y los progresos de la vida urbana, a pesar de su forma privativa, la propiedad envuelve una participación universal y todos están interesados en la seguridad de cada uno, ya que la circulación de la

mercancía, en esto consiste su ser propio, ha tomado tal extensión que el derecho de cada uno es desde ya el derecho de todos. Por tanto, a medida que se explícita el contenido especifico de la producción mercantil, el acto de exclusión que se mantiene en la forma de la apropiación encuentra su confirmación exaltada, no ya simplemente en el *sacrificio del hombre,* en el que se simboliza la defensa todavía privada en los límites del dominio señorial –el rey no hace más que totalizar las fuerzas feudales–, sino también en el *sacrificio del Dios* mismo, como símbolo de una *defensa universal del orden público* en el que la sociedad entera compromete su existencia para la protección del bien de cada uno. El rey es entonces el representante de la revolución burguesa y el Dios en que él exalta su poder no es simplemente el Dios que recibe los sacrificios, o sea el ser sobrenatural de la propiedad feudal a la que se accede arriesgando la propia vida; es el Dios que muere y renace glorificado, el ser sobrenatural de la propiedad mercantil en la que el acto de acaparamiento se justifica para cada uno por el sacrificio de todos.

Es evidente que la conciencia ignora el contenido real de sus intenciones vividas: *para ella,* el movimiento se presenta como una simple sucesión de determinaciones naturales. Así los cultos de Osiris, de Tamus o de Adonis, en que se celebra la muerte del Dios y su resurrección triunfante, son interpretados como una representación del ciclo agrícola de la caída del grano y de su enterramiento, seguidos de su germinación. Las civilizaciones egipcia y asiática, en las que estas divinidades fueron objeto de una adoración apasionada, debieron su prosperidad a la economía mercantil sancionada por el derecho contractual. El mito remite pues, no al proceso natural o técnica de la vegetación, sino más bien a la apropiación de su producto como *mercancía.* Desde este punto de vista, la leyenda de Osiris merece una atención particular, porque el drama refleja allí, con una rara fidelidad, las peripecias del *drama humano*, en el que la lucha de la burguesía egipcia contra el feudalismo lleva a la confirmación de la propiedad burguesa en la monarquía absoluta.

Osiris, soberano del Delta, dios del trigo y personificación del bien, fue muerto por su hermano Seth, dios del mal y del desierto estéril, amo del Alto Egipto. Seth, ayudado por setenta y dos conjurados, lo encerró traidoramente en un cofre, que arrojado al Nilo fue flotando hasta Biblos, en Siria. Allí el cadáver de Osiris fue envuelto milagrosamente

por un árbol que le sirvió de protección hasta la llegada de su esposa, la diosa Isis. Ésta lo condujo hasta Buto en la boca del Nilo, en donde fué descubierto por Seth que lo cortó en catorce pedazos. Isis volvió nuevamente a encontrarlos y juntándolos formó el cuerpo de su divino esposo. Osiris resucita, en una doble forma: como rey del reino de los muertos y en la persona de su hijo, milagrosamente dado a luz cerca de Buto, en los pantanos de Chemnis, donde Isis se había escondido. Horus en un arrebato de furor reta a Seth a un combate, después del cual su tío lo. atacó ante el tribunal de los Dioses. El tribunal proclama a Osiris "justificado" y a Horus su legítimo heredero. En adelante, Osiris sería el Dios que acuerda la inmortalidad en el más allá y Horus simbolizaría la legitimidad del poder monárquico en el mundo.

Se ve aparecer en el mito lo esencial del movimiento de la lucha de clases que selló los orígenes de la historia de Egipto, cuando el régimen feudal se reveló como una traba intolerable para el desarrollo de la burguesía.[164] Ésta apareció en el Delta, a partir del 5° milenio, gracias al desarrollo del comercio exterior, especialmente en Biblos donde se intercambiaba el trigo egipcio por la madera del Líbano. En las ciudades mercantiles nacía un nuevo concepto del derecho que liberaba al individuo para actuar en operaciones comerciales, porque otorgaba a la expresión de su voluntad el valor de una determinación universal, mientras que en la campaña se perpetuaban las estructuras rígidas del estatuto feudal. La organización cerrada del dominio señorial trababa la compra y el transporte del grano, requisitos indispensables para la exportación. La lucha por la libertad del intercambio y la extensión del derecho contractual a la campaña llevó a las ciudades a unirse en una confederación que se situó naturalmente bajo la protección de Osiris. Osiris representaba las determinaciones características del comercio de Biblos: era dios del trigo y se lo identificaba con el signo del *Djed*, o sea un árbol talado, que es fácil reconocer como un pino del Líbano. Para la burguesía del Delta, Osiris era el Dios del libre-cambio y personificaba el Bien en oposición a Seth, amo del Alto Egipto, donde el régimen señorial conservaba toda su fuerza, a pesar de la influencia de los mercaderes del Norte que habían establecido allí sus factorías comerciales. Seth era pues el Dios de la barbarie feudal, simbolizado por el desierto, estéril. El complot fomentado por Seth y sus setenta y dos cómplices contra Osiris,

[164] Para la exposición detallada, ver Jaçques Pirenne: *Histoire des Instutions et du Droit privé dans l'ancienne Egypte.*

representa la reacción feudal, en la que los señores del Delta se coaligaron con los Bárbaros del Sud para abatir la confederación de las ciudades. Ésta fue vencida y sus dirigentes se refugiaron en Biblos, donde fueron recibidos por la guilda de la madera, que el mito recuerda en el episodio del árbol que envuelve el cuerpo de Osiris. Sin embargo los abusos del gobierno de los señores provocó el descontento popular, simbolizado por las lamentaciones de la diosa Isis cuando busca a su esposo, y los partidarios de Osiris refugiados en Biblos pudieron luego regresar a Buto, centro del partido burgués. El movimiento es nuevamente dispersado por los feudales, pero se reagrupa en la clandestinidad con el apoyo del clero que buscaba sustituir a la nobleza señorial, bajo el manto de la monarquía: Isis por toda clase de prácticas mágicas –cuenta el mito– reconstituyó el cuerpo del Dios y lo hizo resucitar; también por arte de magia ella concibió a Horus cerca de Buto, o sea cerca de la sustancia de Osiris. La victoria de Horus sobre Seth representa la victoria de la monarquía absoluta en el Delta, seguida muy pronto de la unificación del Alto Egipto por los *reyes de* Nekhen, sostenidos por las colonias mercantiles establecidas por las ciudades del Norte; por eso el “Himno a Osiris” concluye: “la abundancia se establece gracias a sus leyes, los caminos son libres, las rutas están abiertas”.

Resulta ahora comprensible la inmensa popularidad que poseía la *Pasión* de Osiris en las orillas del Nilo. Pues ofrecía a la conciencia egipcia un espejo exacto de la dialéctica real que desemboca con el estado faraónico, dado el estado de las fuerzas en mutua presencia, a un único modo de apropiación posible. El absolutismo monárquico en Egipto se *justificaba* como el único poder capaz de quebrar la oposición señorial y garantizar el orden público necesario para la economía mercantil, que a causa de la eclosión que provocaba en las fuerzas productivas se revelaba como el *sentido verdadero de la existencia.* En el combate revolucionario que conducía a ese régimen, la burguesía se situó en la vanguardia, porque su apuesta era su mismo modo de producción, que experimentaba como el *modo auténtico de su vida vivida* en cuanto encontraba así la forma prácticamente posible, de una expansión indefinida. Y dado que esa universalidad sólo podía *apropiarse* en el plano de una organización igualmente universal, el sacrificio del burgués para el establecimiento de la propiedad mercantil sólo alcanza toda su significación en el

horizonte de un *sacrificio divino* como símbolo de un acuerdo universal, en que al sacrificio de cada uno responde el sacrificio de todos. Osiris, “amo de las aclamaciones en el nomo de Anedjeti”, es la expresión de la monarquía popular y su muerte es la muerte aceptada por el burgués revolucionario, que muere no como el feudal por un simple prestigio personal, sino en defensa de un orden universal en que el mundo se define en su *ser verdadero*. Sin embargo, la burguesía egipcia todavía sólo se desarrollaba sobre una base nacional, donde encontraba los recursos necesarios para imponerse efectivamente como clase dominante. La Confederación de ciudades fue abatida y disuelta por la coalición señorial y los partidarios de Osiris pudieron resucitar gracias al apoyo del clero simbolizado por Isis, la experta maga, y que representaba una capa evolucionada de propietarios terratenientes cuyos intereses se encontraban ligados ya con el comercio de exportación. Bajo el signo de Horus, el compromiso hizo posible el triunfo de la monarquía absoluta que garantiza la seguridad del burgués, anonadando su independencia política y sometiendo la misma economía mercantil a una reglamentación cada vez más apremiante. Por tanto el ideal osiriano de una realeza democrática fue transferido al más allá en donde la inmortalidad otorgada por el Dios Salvador cumplía en el plano simbólico la apropiación de los valores universales creados por el racionalismo inmanente en la producción mercantil.

Cuando imaginamos la explotación despiadada que testimonian los monumentos funerarios del antiguo Egipto, podemos admirar las alabanzas en que el muerto compromete un verdadero *potlach* moral con la divinidad:

> “Yo he dado de comer a los que tenían hambre y vestido a los que estaban desnudos. Yo fui padre para el huérfano, marido para la viuda, abrigo contra el viento para los que tenían frío. Yo fui de aquellos cuya palabra es buena. Yo he ganado mi sustancia en la justicia”.

El esplritualismo intemperante de la religión egipcia señalaba la impotencia *práctica* de la burguesía de las orillas del Nilo para hacer predominar la estructura específica de la propiedad burguesa dentro del horizonte feudal en que se perpetuaba, junto con el absolutismo de derecho divino sostenido por la economía de Estado. El propietario por excelencia era el monarca y el contenido racional aparecía con el

nuevo modo de producción, que sólo se apropiaba a través de la persona real, asimilada a la divinidad suprema, el *Sol,* como conciencia absoluta de sí capaz de engendrar todas las cosas con sólo pensarlas. Por tanto el Faraón siendo hijo de Horus, a su vez hijo de Osiris el rey popular, se identifica paradojalmente con Atón-Ra el creador universal del que desciende el mismo Osiris. En esa contradicción la monarquía absoluta trascendía sus propios orígenes y absorbía en su poder a la burguesía de la que había salido. Pero un exclusivismo tan sistemático encontró su sanción inmediata en los cuidados de la existencia real y en primer lugar en la obsesión de la *muerte*, donde se revela de modo brutal, en el estado de las relaciones existentes, lo absurdo de las pretensiones místicas de una apropiación universal. Entonces se reactualiza el recuerdo del momento auténtico, la revolución popular en la que se afirmó, bajo el signo de Osiris, el sentido original de las formas de universalidad. Osiris será el Dios que asegura al alma sobre su suerte en el más allá, el símbolo del *movimiento constituyente* cuya realidad social se disimula bajo el misticismo de la trascendencia que justifica la forma del acaparamiento.

Si la inmortalidad, en principio, sólo es acordada a los que han sido justos en este mundo, esta *justicia* remite primeramente a la forma de apropiación de la *mercancía.* Sin embargo, ese valor implica un sentido de verdad que encuentra su fundamento auténtico en la experiencia de las relaciones humanas, tales como se constituyen en el movimiento de las fuerzas productivas. En la dialéctica del intercambio de las mercancías, el productor se supera realmente a sí mismo absorbiéndose en una estructura universal de producción, mediatizada por el sistema de las equivalencias que se le imponen en la forma objetiva de la tabla de los precios. Aquí ya no se trata más del simple sentimiento del *honor* en el que el sujeto todavía no se eleva a la totalidad inmediata que define el campo efectivo de los bienes intercambiados: la abstracción del *precio* permite dominar la universalidad de los intercambios *posibles* y absorber el conjunto concebible de la producción en la forma ideal de la *justicia.* En ese movimiento, cada persona toma un valor absoluto como sujeto auténtico de un derecho universal y la obligación de una ayuda mutua se impone, aunque no todavía en la forma más profunda de la caridad –como amor del otro en cuanto tal–, pero sí dentro de los límites de las condiciones materiales de existencia que definen la dignidad de la actividad

productiva: “Yo he dado de comer a los que tenían hambre y vestido a los que estaban desnudos”. Así pues, es en el proceso de la vida económica donde se engendran las estructuras ideales que dan a la vida humana su sentido verdaderamente humano. Pero esta verdad, estrictamente inmanente a la realidad social, toma la forma de una trascendencia mística. No se trata más de ese sentido puramente humano de la justicia que se constituye de manera necesaria en la práctica del intercambio de mercancías, del mismo modo que en las etapas precedentes el honor se había constituido en los intercambios de bienes y el deber en el intercambio de servicios. Por el contrario el misterio de una justicia *divina* impone sus leyes por amenazas y promesas. En efecto, el acto de acaparamiento que se mantiene en el movimiento del comercio, concede a éste la forma negativa de un juego de concesiones recíprocas y el florecimiento real del individuo, que se eleva a la estructura universal de la producción total, se revierte en una simple restricción ideal de su egoísmo primitivo. Esa restricción no puede evidentemente justificarse más que en el plano de la trascendencia; más precisamente, sólo se concibe en el horizonte místico ya dibujado por la forma privativa de la apropiación y la negación del acaparamiento se opera en el cuadro general del mismo acaparamiento. Así pues, la insuficiencia de las fuerzas productivas que acarrea el mantenimiento de su forma esporádica y por eso mismo las condiciones objetivas de las que resultan las conductas exclusivistas, transforma el sentido natural de la justicia, engendrado por el movimiento originario de las relaciones comerciales, en un orden sobrenatural que define de hecho el equilibrio de las fuerzas reales como síntesis de los acaparamientos prácticamente posibles. Y es el momento privativo de esa apropiación el que se exalta en una *justificación divina*} que los privilegiados de este mundo intentan asegurarse por toda clase de monumentos suntuarios, bravatas y protestas de alta virtud.

Si de Egipto pasamos a la Mesopotamia, encontramos las mismas estructuras generales, pero afectadas con un índice particular. Por un lado el sincretismo religioso sanciona aquí como en el caso anterior, la unificación política realizada por la monarquía absoluta; por otra parte el culto del Dios que muere y renace, y de la Diosa, su esposa o amante, confirma la conciencia de sí en su nuevo modo de apropiación por el recuerdo simbólico de la alianza entre la burguesía y una

fracción de la propiedad terrateniente que permitió la victoria sobre el antiguo régimen señorial. Sin embargo, el conjunto de las creencias es de una tosquedad tal que contrasta violentamente con el moralismo egipcio. La civilización sumerio-babilónica propone abiertamente el goce de los bienes inmediatos y sus Dioses muestran una naturaleza casi humana y a veces casi animal. El relato del Diluvio, por ejemplo, refiere, no sin desenvoltura, el pánico que conmovió a los Dioses ante el trueno y los relámpagos:

> "Los Dioses tuvieron miedo del Diluvio, huyeron y subieron a los cielos de Anum. Los Dioses como perros se acurrucan, se acuestan".

Y cuando todo se hubo calmado y el héroe que escapó al desastre ofrece un sacrificio,

> "los Dioses olfatearon el olor, los Dioses olfatearon el buen olor, los Dioses se reunieron como moscas encima del sacrificador".

El espiritualismo egipcio reflejaba la absorción de las estructuras mercantiles en el dirigismo económico de la monarquía absoluta, interiorizándose el universalismo real de las relaciones mercantiles por la mediación divina en la pura forma de la moralidad. Ese equilibrio pudo realizarse, evidentemente, gracias a las protecciones naturales que aseguraron al valle del Nilo un aislamiento relativo. En cambio la Mesopotamia se abría sobre una multitud de vías de acceso que favorecían tanto la invasión extranjera como el tráfico comercial, empujando así las oposiciones de clase hasta su forma extrema. Por una parte la intensidad del intercambio ya había determinado allí el desarrollo de las actividades bancadas, mientras que en Egipto apenas se había superado la etapa del comercio de mercancías. Por otra parte, la barbarie feudal reaparecía allí constantemente con su violencia original, en la forma de invasión e impedía a la burguesía elaborarse una concepción general del mundo concordante con el grado de su desarrollo real. Así es como mientras el intercambio de *mercancías* implica la presencia todavía actual de las determinaciones naturales en las estructuras de universalidad que se constituyen sobre ellas en la práctica del comercio, el movimiento del crédito, en cambio, pone lo universal en la pura abstracción de su ser inteligible, como *un en sí* inmediatamente disponible en las relaciones financieras. Mientras la simple *propiedad de la mercancía* encontraba su confirmación

exaltada en el plano de una interioridad moral, en la que la forma racional de los intercambios comerciales queda envuelta en el misticismo de las significaciones feudales características de la apropiación de la riqueza, la constitución de la *moneda fiduciaria* se traduce en un sistema positivo de determinaciones puramente jurídicas en las que la racionalidad de las relaciones reales se explícita en conceptos también racionales. La *liberalización* económica y el desarrollo del *derecho* en la antigua Mesopotamia, testimonian la autonomía ya adquirida por la élite comercial sumerio-babilónica que, gracias a los progresos de la organización de los créditos y las finanzas, resolvió en su *práctica real* los problemas que la élite egipcia planteaba en el plano místico de una “justicia” puramente moral. Sin embargo, el conjunto de las relaciones de fuerza no le permitían asumir responsabilidades propiamente políticas y elevarse a un racionalismo filosófico que habría dado su plenitud a la apropiación de los valores conceptuales elaborados en las nuevas relaciones. El desarrollo de la vida económica desbordaba el cuadro de la monarquía absoluta, mientras que ésta continuaba imponiéndose a causa de la importancia de la propiedad de la tierra y de la zona circundante bárbara: las estructuras nuevas se afirmaban así con toda la brutalidad de su contenido efectivo, como estructuras prácticas de la actividad real, mientras, que los Dioses, por su parte, guardaban toda su primitiva tosquedad. Sin embargo ya se esboza un nuevo simbolismo en el que la apropiación de las formas de racionalidad supera su contenido jurídico-económico. El Destino es el concepto de lo universal que se impone como pura necesidad externa y el desarrollo de la adivinación expresa el deseo de apropiarse de esa necesidad en la forma misma de su exterioridad. Pero la apropiación efectiva supone una interiorización en la que el concepto se afirma como concepto. Adueñándose del poder en la ciudad, la burguesía helénica se elevará a lo universal *en sí* y *para sí,* absorbiendo la figura sensible de la divinidad en su noción inteligible, como racionalidad del *Logos.*

9.– LA ECONOMÍA MONETARIA, LA TRASCENDENCIA DE LA IDEA Y EL CONCEPTO DE LA SALUD

Si bien la moneda en su acepción amplia, como mercancía privilegiada que sirve de intermediaria, aparece desde la edad del bronce, en cambio su forma característica de *moneda acuñada* se remonta al primer milenio, cuando el comercio se desarrolló en el plano de una economía universal. En el antiguo Oriente los pagos se hacían por medio de cereales o de metales que se medían o pesaban en cada oportunidad y si bien es cierto que la Mesopotamia conocía ya la moneda fiduciaria, a modo de cheque a la orden, el uso fue relativamente limitado. Con la expansión de la civilización que siguió a los grandes movimientos de población del segundo milenio, la intensidad del intercambio obligó al Estado a acuñar moneda para ahorrar a los particulares los inconvenientes de transporte y circulación de las antiguas monedas, muy pesadas para el uso y muy inconvenientes para establecer equivalencias en diferentes regiones. El progreso tuvo su pleno desarrollo en las ciudades helénicas donde mostró el predominio decisivo que tomaba la vida urbana sobre la actividad agrícola. De ese modo se esbozaba un nuevo horizonte, en el que las estructuras de universalidad se cumplían por primera vez en la especificidad de su sentido. Tal es la profunda razón del "milagro griego": los griegos, llegados tarde a la civilización urbana, aprovecharon todas los logros del desarrollo anterior, y el pasaje de la economía mercantil a la economía monetaria se hizo en ellos con una rapidez excepcional que permitió a la élite comercial liberar las formas racionales características de su modo de producción, del antiguo horizonte mágico-religioso. El *dinero* es el movimiento de los intercambios reflejado sobre sí mismo en un objeto disponible, es la mediación que eleva la universalidad todavía sensible e inmediata de la mercancía a la autonomía de la conciencia de sí, como *concepto en la figura del concepto.*

Desde el comienzo del desarrollo urbano en Grecia, la lucha de clases se presentó bajo un aspecto radicalmente nuevo. Mientras que en Oriente la élite comercial tuvo que reforzar el poder monárquico contra la nobleza señorial para lograr la seguridad del intercambio, en Grecia fue la nobleza la que ayudó al movimiento comercial, gracias al aumento de poder que le aseguraba la acumulación de la riqueza nobiliaria con la propiedad terrateniente, y derribó la realeza a favor del

régimen aristocrático. En otras palabras, aprovechando la expansión del intercambio internacional, enormemente favorecido por la disposición de las vías marítimas, el comercio griego era de un rendimiento suficiente para atraer el interés de la nobleza terrateniente, llevándola a sacrificar sus intereses específicamente feudales. El poder aristocrático retornaba así, en estas condiciones, a una plutocracia en la que participaban necesariamente elementos de la élite comercial, aunque sólo fuese por el juego de las relaciones matrimoniales:

> "El hombre bien nacido, –se lamenta Theognis–, no rehúsa tomar por mujer a la hija de un villano con tal que sea rico. Lo que se aprecia es el dinero, el dinero confunde las razas".

Por su posición histórica, *el* régimen aristocrático-comercial-militarista *helénico, había favorecido el movimiento urbano y abierto el camino para* un*a revolución* política*.* La monarquía absoluta había sido evitada y los rápidos progresos de la economía monetaria hicieron inclinarse la relación de fuerzas hacia el lado de la financistas y comerciantes, a partir del siglo VI a.C. la conquista del poder político. Lo exiguo de las superficies cultivadas en los territorios helénicos daba a las estructuras urbanas tal importancia como no podían adquirir en los grandes imperios continentales, y la forma ideológica de la apropiación se liberó del horizonte característico de las estructuras que en Oriente se perpetuaban bajo el manto del poder monárquico. El *ser divino* toma la forma del ser *inteligible;* sustancia eterna en la que se engendran los existentes particulares y en que se exalta la propiedad del *dinero* como mediador universal en la efectividad misma de su potencia mediadora.[165]

En Jonia el movimiento se presentó con su autenticidad original. Contra la resistencia de una nobleza tradicional todavía poderosa, la élite comercial y financiera de Mileto opuso la eficacia práctica de su modo de producción en la forma de un monismo materialista, en el que la diversidad de los seres sensibles se resolvía en el devenir de la materia primordial, como la diversidad de las riquezas concretas se resolvía en el devenir del *dinero*. La conciencia de un poder universal directamente disponible con la posesión del dinero, realizaba lo *divino*

[165] La dialéctica que acabamos de describir, vale en razón de un cierto *ritmo* determinado por el conjunto de las condiciones objetivas. Entro los fenicios, donde la economía mercantil aseguraba hacía tiempo un alto nivel de desarrollo a la vida urbana, la aristocracia había tenido tiempo de absorber las nuevas fuerzas productivas: la revolución burguesa no tenía más razón de ser y costumbres primitivas, como los sacrificios humanos, se mantuvieron hasta la época romana.

en una forma positiva, la sustancia "inmortal y siempre floreciente", el agua según Thales, o el infinito según Anaximandro, a saber, la materia indeterminada que Anaxímenes precisa como aire*,* que engendra toda cosa por condensación o *rarefacción.*[166]

El pensamiento comercial-mercantil, expresaba su pretensión de absorber el particularismo de la propiedad terrateniente en el universalismo de la economía monetaria. Bajo la dominación persa el movimiento se revirtió y el comercio se mostró a la nobleza como la única fuerza que podía permitir a la ciudad helénica resistir eficazmente a la opresión bárbara. La unidad del dinero ya no tenía más que imponerse a la pluralidad de las riquezas por medio de la teoría de una sustancia primordial, pues el acuerdo se realizaba de manera más sutil por el movimiento de la pluralidad misma. Heráclito de Éfeso, el aristócrata resistente, sueña una *unión* sagrada en la que comerciantes y aristócratas mutuamente respetarían sus intereses específicos para hacer frente al invasor:

> "Las cuplas son cosas enteras o cosas no enteras, lo que está reunido y lo que está desunido, lo armonioso y lo discordante. Lo Uno está compuesto de todas las cosas y todas las cosas salen de lo Uno".

De modo que el movilismo universal no tenía por objeto disolver lo real en la diversidad de las apariencias subjetivas, sino más bien reencontrar la realidad verdadera en el movimiento de las oposiciones y contradicciones, a saber, el interés común a todas las clases de la ciudad oprimida, tal como se impone oscuramente a través de sus conflictos particulares. Exaltando la diversidad como generadora de la unidad, se trataba de salvar lo que quedaba de los particularismos feudales, en nombre de las exigencias de la lucha común:

> "Los hombres no saben cómo lo que cambia está de acuerdo consigo mismo. Hay una armonía de tensiones opuestas como las del arco y la lira. Lo opuesto es bueno para nosotros. La armonía escondida vale más que la armonía abierta".

[166] Se denomina rarefacción al proceso por el que un cuerpo o sustancia se hace menos denso. Se contrapone al fenómeno de compresión.

Como el materialismo milesio, el heraclitismo no abandona el plano real, las nuevas estructuras guardan bajo la opresión su sentido revolucionario como una universalidad que se impone por la materialidad misma de la vida práctica. En la otra punta del mundo griego, en las ciudades nuevas de la costa italiana, la amenaza bárbara era poco sensible. La población era de emigrados y el poder feudal no había podido afirmar sus tradiciones, por eso la casta de los prestamistas y esclavistas, imponiéndose a la nobleza le dio su ideología de una apropiación común. Por tanto, la unidad universal de la economía monetaria, que el pensamiento revolucionario de Jonia colocaba en el horizonte real, como sustancia primordial o unidad inmanente al flujo mismo del devenir inaprehensible, sólo se presenta en su forma acaparada, como una sanción simbólica del poder de la aristocracia comercial, negándose la realidad efectiva de lo universal y disolviéndose en una trascendencia mística; el exclusivismo del acto de apropiación que se cumple en el universalismo de las relaciones de *dinero* se exalta en el *Dios de* pu*ra razón* liberado de toda atadura sensible:

> “Un Dios único, dice Jenófanes, que no se asemeja a los hombres ni en la forma ni en el pensamiento. Él ve todo, piensa todo, oye todo. Sin esfuerzo gobierna toda cosa por la fuerza de su espíritu”.

La conjunción del racionalismo y del misticismo en los pensadores de la Magna-Grecia señala el acceso de los comerciantes a la posición de clase dominante bajo la forma de una alianza con la nobleza patricia. Las estructuras de inteligibilidad, constituidas en el nuevo modo de producción, se desprenden de su auténtico origen para idealizarse en puras formas de justificación: las propiedades sobrenaturales de los números en los Pitagóricos, o lo Uno inmutable de los eléatas, donde renacen de modo inesperado las significaciones mágico-religiosas. Es así como la liberación del pensamiento racional adquirida por el positivismo jónico retoma en Parménides a un espiritualismo de nueva especie que absorbe el movimiento real de la inteligibilidad, o sea el movimiento unificante homogéneo a la multiplicidad que unifica, en la trascendencia de un absoluto ontológico:

“Un sólo mito queda cual camino: el Ente es.
Y en este camino
hay muchos, múltiples indicios
de que el Ente es ingénito e imperecedero
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.” I. 7
"Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?;
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,
que no es decible ni pensable
de ente una manera
que ya el ente no sea.
¿Por qué necesidad
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?” I. 8
Así que al Ente es necesario
o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.” [167]

En tal retorno al misticismo, cualquier movimiento radical se reduce a una simple lucha de tendencias en el interior de la coalición de las clases dirigentes, en que la nueva oligarquía impone a la élite cortesana, la forma de unidad característica del proceso de acumulación *dinerario*, pero en un plano sobrenatural en el que la negación de lo sensible, elimina de antemano a las nuevas capas que surgen en el proceso de producción y reproducción de la economía. Sin embargo, en el siglo V la economía monetaria al llegar a su pleno desarrollo abre las perspectivas de una *racionalidad total*, y la república-democrática-esclavista se expresa también en nuevas doctrinas de la pura inmanencia: el atomismo de Leucipo y de Demócrito, y el humanismo de los Sofistas. La élite comercial ya no intentaba dividirse el poder con la nobleza patricia, sino que intentaba eliminarla con el apoyo de los pequeños productores, en beneficio de los intereses puramente urbanos, de modo tal que la forma de la trascendencia heredada de la época de las antiguas dinastías, se anonadaba ante los nuevos criterios humanísticos de la civilización urbana:

[167] Versión de David García Bacca

> “El hombre, –dice Protágoras–, es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”.

El poder del dinero ya no consiste entonces en absorber simplemente las riquezas en el movimiento del comercio, sino que dibuja el cuadro de un nuevo modo de existencia fundado en la *técnica,* tal como se desarrolla en el horizonte de una experiencia puramente humana:

> “Hay entre los hombres, –dice Polos–, una muchedumbre de artes sacadas de la experiencia por la vía experimental: porque la experiencia dirige la vida según el arte y la inexperiencia según el azar”.

El pensamiento, pasaba pues de las especulaciones sobre la *sustancia* a una *teoría concreta* del conocimiento y de la acción: dado que el problema que se planteaba realmente no era más integrar el pluralismo de la propiedad terrateniente en la unidad de las relaciones monetarias –para lo cual bastaba la alianza de los usureros y la nobleza–, sino más bien se trataba de asegurar la primacía total de las formas civilizadas y la ley social aparecía como lo único que distingue al hombre del animal:

> “Imagina que hoy, –dice Protágoras a Sócrates en el discurso que le concede Platón–, el hombre que consideres más injusto en una sociedad sometida a leyes, sería un justo y un modelo si se le comparara con personas que no tuvieron ni educación, ni tribunales, ni leyes, ni obligaciones de ninguna especie que les obligaban a cuidarse de la virtud, hombres que fuesen verdaderos salvajes. Si tú cayeras en medio de gente de esta especie, echarías de menos la mezquindad de los hombres de aquí.”

En el movimiento de la economía monetaria se engendra un mundo nuevo en el que la humanidad se eleva a la autonomía de una forma universal. En la etapa originaria de la economía mercantil, la forma de la mercancía apenas se desprendía del contenido concreto de la riqueza, y la justicia, como ley del intercambio, era una relación extrínseca que sólo podía garantizarse e interiorizarse por la mediación trascendente de la divinidad. Con el uso de la moneda todo objeto se presenta ya como mercancía y la universalidad del intercambio posible lo coloca inmediatamente en la racionalidad de su *concepto.* La justicia

ya no se impone más como un orden divino sino como verdad puramente humana que se constituye en la inmanencia de las relaciones humanas. Protágoras concluye:

> "En cuanto a los Dioses yo no puedo concebir ni que son, ni que no son. Para ello demasiados obstáculos se oponen: oscuridad del tema y brevedad de la vida."

Sin embargo esa verdad se convierte de inmediato en su contraria y la crítica de los valores tradicionales desemboca en un relativismo inconsistente y los nuevos amos pretenden hacer triunfar cualquier tesis según capricho y agrado. En efecto, el humanismo que nacía en los nuevos regímenes del siglo V, implicaba una contradicción profunda en su contenido efectivamente real. Sus referencias universalistas implicaban, en la eclosión de la vida civilizada, la supresión de las oposiciones sociales o nacionales:

> "Nosotros somos todos y en todo por naturaleza idénticos de nacimiento, todos respiramos el aire por la boca y las ventanas de la nariz."

No hay pues razón alguna para "respetar y honrar a personas que se dicen de buena familia y despreciar a los hombres de pequeña condición". Igualmente "ninguno de nosotros ha sido distinguido en el origen como bárbaro o como griego". Pero por otra parte, el desarrollo de la economía monetaria que inspiraba este universalismo reposaba de hecho sobre el empleo industrial de los esclavos. Y la esclavitud encontraba su fuente principal en la piratería y la guerra: el esclavo es el bárbaro, de manera más general, es el extranjero en su sentido original, es decir el enemigo, y su explotación lograba el mantenimiento de los particularismos locales y nacionales con las tradiciones jerarquizadas que lo sostienen. Las condiciones efectivas de la producción antigua no permitían pues a la élite de usureros y traficantes realizar en el cuadro de "la democracia" ese orden universal al que aspiraba en razón de la nueva estructura de las relaciones humanas que se engendraba con el progreso de las fuerzas productivas. El duro trabajo del esclavo era el *motor secreto* que empujaba con fuerza irresistible a la ciudad fuera de sus límites históricos, aferrada al horizonte particularista de su modo de explotación. La tragedia presentaba a la conciencia el drama que la desgarraba en su vida efectivamente real, el anonadamiento de los

valores tradicionales simbolizado por las desgracias de los héroes e interiorizado en un puro goce de Sí en el *terror* y la *piedad.* El cosmopolitismo de los sofistas correspondía perfectamente a exigencias auténticas pero no todavía a una forma efectiva de realización. También se apresuran en su práctica de suprimir el criterio de verdad sostenido en sus teorías, y el hombre como medida *de todas las cosas* ya *no* es más el hombre que ha llegado a ser universal como resultado de la civilización, sino simplemente el ambicioso que pretende, por la sutileza de sus argumentos, convertir "la tesis más fuerte en la más débil".

Con el florecimiento del Sofismo en Atenas, el pensamiento helénico había agotado sus capacidades de desarrollo democratizante. La lucha de la élite comercial contra las tiranías y sus cortesanos y adulones, sólo era posible por su alianza con el pueblo: esta alianza sólo tenía sentido en la medida en que favorecía su expansión comercial, cuyos beneficios cubrían ampliamente los gastos burocráticos y militares ocasionados en la ciudad por el ejercicio de la democracia militarista. Desde que el conflicto de los centros rivales señaló en la guerra del Peloponeso los límites de ese sistema, los grandes financistas de Atenas se apoyaron en la élite terrateniente y pretendieron recuperar por la reacción interna lo que ellos habían perdido con la derrota externa: en el año 404 la coalición oligárquica se apoderó de la ciudad a pesar de la protesta espartana, celebrando su triunfo sobre las ruinas de la patria. Sin embargo, los crímenes sanguinarios de la tiranía de los Treinta trajeron de retorno a los mercaderes demócratas-esclavistas y la oligarquía se apresuró a desmentir los crímenes que había cometido durante su pasaje por el poder. Platón, que había participado en la guerra civil bajo las órdenes de los Treinta tiranos, se encargó de cubrir con un manto idealista las ambiciones de la reacción, sin omitir la búsqueda de las condiciones que permitirían en mejor ocasión su realización. El proyecto de una ciudad perfecta, que viviera en la "justicia" y en la "sabiduría", debería realizarse por concesiones recíprocas de la élite comercial y de las familias terratenientes, que llevarían a su fusión en una nueva aristocracia. Además, la élite comercial debía renunciar al desarrollo *económico* que había conducido a la democracia:

> “Nuestros grandes hombres de antaño, –dice Platón en el *Gorgías*–, sin preocuparse ni de la sabiduría ni de la justicia, han llenado la ciudad de puertos, de arsenales, de muros, de tributos y de otras tonterías; cuando sobrevenga el momento de debilidad se acusará a aquéllos de que están allí para dar consejos y se celebrará a los Temístocles, a los Cimon y a los Pericles que son la causa de todo mal” (519 a C).

Por su parte la nobleza debió abandonar la tosquedad de su misticismo tradicional en beneficio de un espiritualismo depurado, capaz de absorber las estructuras racionales ya elaboradas. En ese compromiso, el conceptualismo de la economía monetaria perdía su significación real, como forma de expansión de la producción y del intercambio, para integrarse en la trascendencia de un puro *mundo de las Ideas,* en el que paradojalmente, el universalismo de las relaciones comerciales se beneficiaba con el exclusivismo sistemático de la apropiación oligárquica. En otros términos, las formas de inteligibilidad realmente constituidas en el trabajo de la producción y el movimiento del intercambio son acaparadas por una aristocracia de nuevo tipo, que detentando el monopolio de las Ideas, ejerció una autoridad brutal sobre la vida y el trabajo de los ciudadanos. El concepto de un gobierno de filósofos es la justificación ideal del movimiento real por el que la élite comercial retorna al monarquía y el sacrificio *simbólico* que garantiza los privilegios de la nueva nobleza se cumple por la supresión del dato sensible en la Idealidad de las Formas en sí.

CUADRO DE LAS HIPOTESIS DE PARMENIDES

Si lo Uno es Uno:		carece de sentido	(1ra. hip.)
Si lo Uno es:	*él*	es todo	(2da. hip.)
		no es nada	(3ra. hip.)
	los Otros	son todo	(4ta. hip.)
		no son nada	(5ta. hip.)
Si lo Uno no es:	*él*	parece ser todo	(6ta. hip.)
		no parece ser nada	(7ma. hip.)
	los Otros	parecen ser todo	(8va. hip.)
		no parecen ser nada	(9na. hip.)

Si se examina con precisión el contenido efectivo del mundo inteligible, sólo se encontrará allí lo que ya se presentaba en el mundo real; la Idea representa, bajo una forma mistificada, la estructura universal de la mercancía, en cuanto se determina en géneros y especies que se constituyen como unidades autónomas en el proceso del comercio. Las aporías que surgen en la especulación filosófica se refieren pues a dificultades efectivamente reales. Las discusiones sobre lo Uno y lo Múltiple reflejan muy exactamente la relación entre el dinero y la pluralidad de las mercancías que él domina. El célebre juego de las hipótesis de Parménides no hace más que descubrir con precisión los diversos momentos de una *economía monetaria simple.* Después de un falso punto de partida en el que se ha demostrado que, tomado aisladamente, el dinero en cuanto dinero –"*Lo Uno que es Uno"*– no podría definirse de otra manera y que estrictamente no tendría ningún sentido, se pasa a la consideración de las relaciones efectivas, a saber, el movimiento del comercio en el que el dinero funciona como unidad unificante –"*Lo Uno que es"–.* Y resulta que, sea cual fuere la hipótesis, o sea que lo *Uno* sea o que no sea, se tendrá un juego simétrico de consecuencias contradictorias, tanto para lo *Uno* como para los *Otros;* con otras palabras, tanto para el dinero como para las mercancías. En efecto, habiéndose planteado como realidad del dinero –"si lo Uno *es"–,* ella tomará de modo manifiesto todas las determinaciones posibles en la dialéctica del intercambio, en la que su ser consiste en identificarse con la diversidad de las mercancías: será pues unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, etc (2da. hipótesis).

Sin embargo, si tomamos el instante preciso del pasaje en que consiste el acto del intercambio, el dinero no será ni dinero, ni mercancía, no es más lo uno y todavía no es lo otro: no tendrá pues ninguna determinación y no será nada (3ra. hipótesis). Si ahora consideramos la forma de la mercancía, vemos inmediatamente que lleva todas las determinaciones de la inteligibilidad, a saber las mismas que el dinero, ya que la mercancía se intercambia por dinero ($4^{ta.}$ hipótesis), pero por otra parte la mercancía no tiene ninguna de esas determinaciones porque es una realidad sensible que existe en sí misma, fuera de las relaciones comerciales (5ta. hipótesis). Es notable observar que si se suprime la realidad del dinero –"si *lo Uno no es"*–, se producen las mismas consecuencias, al menos en el plano de la apariencia: porque el intercambio de mercancías anteriormente a la

acuñación de la moneda, que define el concepto del dinero, ya producía las mismas estructuras, si bien sólo el dinero puede dar la disponibilidad característica del ser. Parménides concluye:

> “que lo Uno sea o no sea él y los otros, en su relación consigo mismo y en su relación mutua, es al parecer de todo punto de vista imposible; son todo y no son nada, parecen todo y no parecen nada”.

Ese callejón sin salida traduce en el plano filosófico la insuficiencia de las mediaciones adquiridas en el desarrollo real. El movimiento del comercio comporta un intercambio constante entre la unidad y la multiplicidad, la identidad y la diferencia, pero no permite dominar el fundamento de la relación como *valor de cambio;* en lenguaje filosófico: la naturaleza de lo Uno *en el instante del pasaje.* Es sabido que el valor de cambio de un producto se establece por la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. En la economía antigua, la actividad productiva se confunde con el estatuto del productor; ya esclavo, plebeyo o artesano en una corporación, de tal modo, no podía ser objeto de un cálculo racional, y la apropiación en el intercambio por las clases privilegiadas lo reduce a la pura trascendencia abstracta del modelo, en que se define la forma universal de la explotación del trabajo, o sea la *Idea* que impone a lo real el sentido de su ser. Por tanto la razón de las equivalencias permanecía oculta y la relación de lo Uno con lo Múltiple aparecía en el libre juego del comercio como un simple dato cuya inteligencia discursiva es impotente de descubrir el fundamento. Ese sistema podía funcionar mientras el problema del contenido se encontrase encubierto por la prosperidad del intercambio. En el período de expansión de la ciudad el comercio se desarrollaba a expensas del mundo bárbaro que al mismo tiempo aseguraba grandes beneficios y el aprovechamiento de la mano de obra servil, una simple legalidad abstracta, servía para mantener el equilibrio de las relaciones entre los ciudadanos. Pero la democracia liberal encontraba rápidamente sus límites en la lógica propia de su desarrollo, la explotación de nuevos territorios conquistados, ampliaba la influencia de la civilización griega y los ponía en situación de rivalizar con los centros antiguos. La disminución de los beneficios que de ello resultaba, planteó el problema de una organización del *contenido* efectivo del íntercambio; en otras palabras, el problema del pasaje de la unidad a la multiplicidad, que como acabamos de ver no comportaba ninguna solución racional en el mundo antiguo: porque la estructura del trabajo

productivo se disimulaba bajo la forma todavía inmediata de la explotación de trabajo esclavo y el valor de cambio se presentaba como un misterio, lo *Uno,* que en el instante del pasaje excluye toda determinación. Por tanto la Justicia, según la comprensión platónica, no como forma abstracta del intercambio, sino como unidad concreta de las funciones sociales, sólo podía definirse por la pura trascendencia inefable de la Idea del *Bien,* cuyo conocimiento intuitivo permitía al filósofo en la ciudad reclamar un poder sin límites.

A medida que los problemas de organización encontraron su solución empírica en la regresión hacia la tiranía monárquico-oligárquica, la finalidad descendió de la Idea a lo real y al mundo de la percepción sensible, a saber, el mundo unificado por la autoridad del tirano, lo que en según el Estoicismo debía identificarse como la propia encarnadura de la Razón. En Platón, la síntesis del racionalismo de los plutócratas con el misticismo tiránico militarista, todavía respetaba la especificidad del concepto como unidad-unificante, que luego alcanzará un carácter de error sistemático en la noción pasiva de un *Destino* providencial que intentaba justificar la renuncia a los derechos y libertades de los ciudadanos ante el poder realmente coactivo.

De modo que en la decadencia de la ciudades-estado, la élite comercial-financiera se aferraba a sus posiciones privilegiadas retornando a formas cada vez más elementales de la trascendencia. Esta conversión metafísica, se consuma con el Cristianismo, en el que, bajo la presión del imperialismo romano, el pensamiento helenístico hizo un supremo esfuerzo para salvar su racionalidad en el plano mismo de la irracionalidad. La *Caridad* expresaba como pura intuición esa universalidad del contenido que se esbozaba en el horizonte de la economía monetaria, sin encontrar las mediaciones necesarias para realizarse de manera efectiva. También se debe proponer al movimiento real de la apropiación, como sanción de su forma privativa, el ideal exclusivista de un Reino de los Cielos sólo reservado a los elegidos. Y como la muerte del Dios no planteaba ningún problema a las creencias tradicionales, acostumbradas a otorgar aventuras humanas a la divinidad, después del trabajo de purificación del pensamiento helénico llegó a ser incomprensible que el concepto de *Encarnación* diera un carácter coherente al sacrificio divino, como símbolo del sacrificio universal que garantizaría al comerciante la seguridad del acaparamiento, en el universalismo de las formas *civilizadas*.

El notable desarrollo del comercio mediterráneo, del que el Cristianismo recogió el legado espiritual, fue un aspecto particular del florecimiento general del intercambio que en el primer milenio se extendió a toda Asia y despertó a la economía monetaria en India y China. En estos dos últimos países, lo mismo que en Grecia, el movimiento específicamente radical se expresó en la Sofística, mientras que el establecimiento efectivo de la propiedad comercial-financiera por el poder monárquico, encontró su reflejo ideológico en las doctrinas de la *Salud.* La nobleza guerrera hindú, oprimida por la teocracia de los brahmanes, participó en la lucha de los mercaderes contra las rígidas distinciones del sistema de castas y por eso mismo limitó la amplitud del *movimiento universal* a la forma puramente negativa de la liberación: es decir, la supresión teórica del principio de individuación en la mediación budista. En China, la ausencia de un régimen de castas hizo posible que la lucha se desenvolviera de otra manera. Las perspectivas reales del ascenso político de la clase de los comerciantes y prestamistas, no superaban todavía las formas despóticas hereditarias, lo que suponía el mantenimiento del horizonte de sociedades campesinas estrictamente reguladas. Sin embargo, aun en el interior de este cuadro, la lucha contra el particularismo de los señores de la guerra, permitía a la nueva forma de apropiación afirmarse directamente en una apropiación ideal de la *Vida universal,* símbolo místico del poder universal del dinero.

A través de una diversidad de doctrinas locales, el concepto universal de la *Salud* expresaba la universalidad realmente adquirida en las relaciones humanas, por la expansión de la economía monetaria. Sea cual fuere la importancia de los conceptos despótico-tributarios que se mantuvieron en ella como reflejo de las concesiones otorgadas por la élite de lso financistas y traficantes, a la nobleza terrateniente, para establecer el nuevo orden bajo la autoridad absoluta del déspota, sea cual fuere el papel personal jugado por los elementos progresivos de la nobleza, los grandes espiritualismos que marcaron el pasaje de la horda barbara a la civilización antigua, en la historia de la conciencia-de-sí, deben referirse al pensamiento mercantil, que expresaba en esta época los intereses generales de la humanidad. A pesar de esto, el sentido humano aparecía en la forma de su negación: precisando, la supresión real de las determinaciones inmediatas por el trabajo de producción y el movimiento del intercambio se confunden sistemáticamente con la supresión ideal de la realidad objetiva por el simbolismo

del sacrificio. El *renunciamiento* es la mediación mística, que transmuta la universalidad real de las relaciones humanas elaboradas por la civilización, en una pura idealidad, en la que el goce de los valores universales se encuentra paradojalmente reservada a un pequeño número de *sa*cerdote*s* o de *elegidos.* En tal mistificación, la doctrina de la Salud se denuncia ella misma como una justificación de la forma privativa de la apropiación en el nivel de la universalidad. El acaparamiento ideal de la vida espiritual por los sacerdotes y los elegidos, no es más que el complemento *solemne* del acaparamiento real de los bienes económicos por las clases explotadoras. Efectivamente, las relaciones jurídicas, como forma reconocida del acaparamiento real, implican la espiritualización del objeto que no es más el objeto real utilizable de hecho por todos, sino el objeto *sagrado,* el objeto que se ha hecho intocable para asegurar la defensa del propietario. Si bien en el plano de la economía despótico-tributaria, la diversidad de las riquezas sólo implicaba para cada unidad productiva una defensa privada, simbolizada por el sacrificio al Dios protector, en cambio la constitución del dinero como forma universal del valor, exige para la seguridad de su apropiación un acuerdo de todos para una defensa universal; en otros términos, un *renunciamiento* general que garantiza a cada uno la posesión exclusiva de su bien. En su forma cotidiana, ese renunciamiento no hace más que asegurar el buen funcionamiento del derecho contractual, o dicho de otro modo el acaparamiento de los recursos sociales de la economía monetaria por la coalición despótico-comercial bajo la forma de la semi-servidumbre campesina. En su forma exaltada deviene en un *puro renunciamiento místico a los bienes de este mundo,* en el que se cumple el acaparamiento ideal de estos mismos bienes transfigurados en el simbolismo de una *eternidad de vida.* Y de hecho esa eternidad está reservada con exclusividad a aquellos que en el movimiento de la apropiación han tenido que aceptar todos los sacrificios, lo que produce esa misma transfiguración. Por tanto, la forma exaltada es el complemento de la forma cotidiana ya que le asegura a la élite el prestigio que le permite perpetuarse. El puro misticismo de las grandes religiones de la Salud es, pues, un momento necesario en la dialéctica de la apropiación privativa, modelo espiritualista del acumulación originaria que mantiene la unidad social apelando al explotado para que asegure él mismo las condiciones de su propia explotación, con la esperanza de una apropiación total por las virtudes del renunciamiento.

10. – LA ECONOMÍA CAPITALISTA, EL PODER DE LA ABSTRACCIÓN Y LA REVOLUCIÓN PROLETARIA

La edad media cristiana fue en la práctica, la efectiva realización de La República de Platón, con su doble aristocracia de clérigos y guerreros dominando a las masas de trabajadores. El retorno a la barbarie feudal se cumplió en el horizonte universalista elaborado por la élite antigua y mantenido por el poder de la Iglesia. Esa *desnivelación* de las estructuras internas definía el cuadro general que permitió a la moderna burguesía occidental pasar al capitalismo. Gracias a la organización eclesiástica y a la relativa unidad que ella aseguraba, el renacimiento del comercio pudo beneficiarse desde los comienzos en el conjunto del mercado europeo, y superarla a causa de la fragmentación feudal de la producción que todavía se organizaba en el cuadro particularista de la comuna aldeana. La desproporción, por lo menos para ciertos productos privilegiados como los tejidos, entre la amplitud de la demanda internacional y los exiguos recursos del artesanado local, llevó al comerciante a intervenir cada vez más en el mismo proceso del trabajo de producción, suministrando la materia prima, a veces los instrumentos, y distribuyendo los pedidos a las diversas etapas de la fabricación. A partir del siglo XIII se constituyeron en Flandes y en Italia las primeras estructuras capitalistas que redujeron al artesano al simple estado de asalariado y absorbieron su actividad en la racionalidad abstracta del *cálculo económico.* Sin embargo, se trataba de formaciones esporádicas que minaban las relaciones establecidas sin poderse constituir en un nuevo horizonte.

La intensidad del intercambió en el cuadro de la cristiandad produjo un progreso general de las fuerzas productivas que puso a la burguesía occidental, desde fines del siglo XV, en condiciones de lanzarse a la conquista del mercado mundial. Las fabulosas riquezas referidas por la piratería y la explotación despiadada, algunas veces el exterminio de poblaciones enteras, provocaron muy pronto un aumento considerable de la demanda de productos manufacturados, dándose así un impulso decisivo a las primeras formas de producción y explotación capitalistas. Mientras se explicitaba la nueva forma de apropiación burguesa, el poder del dinero no consistía ya, en la simple unidad-unificante que se extiende sobre la pluralidad de las mercancías, sino en una *capacidad de desarrollo racional* que se articula con precisión, en calidad de capital, sobre los diferentes momentos del proceso de produccción y

permite dominarlo en una forma inteligible. En ese movimiento, el trabajo de producción se revela como la forma elemental del valor, el equivalente *universal* que funda la unidad de la multiplicidad en la dialéctica del intercambio mercantil-capitalista. Sin embargo, una vez más, la *revelación* se cumple en el modo de la *disimulación,* porque ese trabajo es considerado en sí mismo (trabajo muerto/capital) como generador del *beneficio*, y el proceso se aleja de su realidad efectiva para reducirse a una pura necesidad matemática, como exclusiva de toda significación humana. Así se constituye el horizonte mecanicista en que se desarrollará la ciencia moderna de la naturaleza. Considerando el auténtico sentido del pensamiento científico, sólo se puede encontrar su fundamento de verdad en el *trabajo social humano*, y el movimiento ideal de los conceptos físico-matemáticos serán un símbolo abstracto del movimiento real de la industria, como acuerdo *prácticamente realizado* del intelecto y las mercancías. Pero ese mismo trabajo se despoja de su cualidad humana en su apropiación por el capital, y la abstracción encubre la dialéctica que la funda; entonces, la verdad de la ciencia toma la apariencia paradojal de una negación de la vida:

> "Las potencias intelectuales de la producción, –dice Marx–, se desarrollan en un solo lado porque ellas desaparecen en los otros. Lo que pierden los obreros particulares se concentra y se enfrenta a ellos como capital. La división del trabajo les opone las potencias intelectuales de la producción como la propiedad de otro y el poder que los domina. Esta escisión comienza a asomar en la cooperación simple en la que el capitalista representa frente al obrero aislado la unidad y la voluntad del trabajador colectivo; se desarrolla en la manufactura que mutila al trabajador al punto de reducirlo a una parcela de sí mismo; por último se cumple en la gran industria que hace de la ciencia una fuerza productiva independiente del trabajo y la subsume al servicio del capital."[168]

De ese modo, el poder de abstracción se substituye en las formas tradicionales de la trascendencia para la justificación del movimiento privativo de la apropiación, y la nueva burguesía exalta en la pura necesidad operatoria del concepto matemático la transmutación mágica de la potencia creadora del trabajo humano en una simple *mercancía, pura materia* explotable en el cálculo económico. En todo el

[168] *El Capital;* Ed. Sociales, II. 50.

curso del desarrollo precedente, la apropiación del trabajo por las clases dominantes envolvía a la persona del trabajador en un horizonte espiritualista que permitía a cada uno reconocerse en un mundo pleno de sentido, y el movimiento de la mistificación mantenía las relaciones íntimas de la conciencia con su objeto en forma de negación y trascendencia. Con la constitución del capital industrial, y del mercado mundial capitalista, se cumple la escisión del trabajador, como mera abstracción formal en tanto herramienta de trabajo, capacidad que él ha vendido al capitalista, y la lucha contra las relaciones estatutarias de dominación y de servidumbre generaliza el mecanismo del cálculo económico en la concepción de un mundo *carente de sentido,* en términos trascendentales.

Sin embargo, las condiciones prácticas de una seguridad efectiva imponían a la burguesía una alianza con las antiguas clases explotadoras y si bien la abstracción mecánica tenía validez plena para la explotación del proletariado, la coalición de los explotadores no podía asegurar la solidaridad de las diversas fracciones más que restituyendo de alguna manera el espiritualismo en sus formas tradicionales. En su primer período radical individualista, el pensamiento burgués, elaborándose en el cuadro de la monarquía absoluta, pretendió defender junto con la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, la estructura general del misticismo medieval, otorgándole una significación nueva con el racionalismo matemático y justificando el nuevo modo de explotación. La pura interioridad del cogito preservaba, con el exclusivismo de la apropiación privativa, a la *subjetividad* de los poseedores contra esa *objetividad* en la que pretendían disponer de los productores ideales. Y cuando, en el momento de llegar al poder político, la burguesía francesa exaltó el mecanismo del capital en el concepto de objeto como pura materia, Kant, mucho más prudente por el estado de atraso de Alemania, planteó el problema de las *condiciones de posibilidad* de ese objeto; en otros términos, planteó el problema de una *garantía jurídica* de la apropiación burguesa. Si bien en el plano del derecho puro, la forma abstracta de la universalidad se daba a sí misma su propio fundamento por la autonomía de su movimiento ideal, o sea el trabajo simbólico del burgués en el cálculo económico, las condiciones de una seguridad efectivamente real imponían un acuerdo con la aristocracia para una restauración de los conceptos teológicos bajo el doble disfraz de una “finalidad subjetiva” y de un “postulado de la práctica”.

Sin embargo, el movimiento de la abstracción se imponía, de todos modos, en tanto los intereses generales de la humanidad se confundían con los de la burguesía en su lucha radical contra las incoherencias del status feudal. Pero la victoria de la revolución francesa planteó bien pronto el problema del *contenido efectivo de la universalidad;* en otros términos, el problema de una organización práctica de la nueva legalidad. La dialéctica hegeliana representó, en el idealismo apasionado de una *reconciliación universal,* un gesto generoso de las antiguas clases explotadoras a las órdenes del burgués, donde esperaban encontrar la plena satisfacción de sus intereses económicos, renunciando precisamente a sus pretensiones político-religiosas, en las que se exaltaba el particularismo de sus formas tradicionales de apropiación. Esa adhesión, como superación *y realización de sí,* se presenta como el fin supremo de un devenir espiritual cuyas articulaciones ideales reflejan las reformas sucesivas en que las antiguas capas dominantes rnuciaron en cada oportunidad, en favor de sus intereses materiales, para integrarse en un modo más eficiente de explotación del trabajo, o, dicho de otra manera, en una *figura más elevada del espíritu.* La dialéctica fenomenológica es el recuerdo revivido del movimiento histórico de las luchas y de las coaliciones que permitieron a la burguesía superar progresivamente el orden establecido por los amos feudales, ligado estrechamente a la contingencia de las determinaciones naturales, para imponerse plenamente con la pura universalidad abstracta del sistema capitalista, abstracción que se cubre sin embargo en las apariencias paradojales de un Universal *concreto* por las virtudes del recuerdo:

> “la *meta*, el saber absoluto o espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene por vía de acceso la recolección de los espíritus como son en sí mismos y según cumplen la organización de su reino espiritual. Su conservación, bajo el aspecto de su existencia se manifiesta en la forma de la contingencia y es la historia; pero bajo el aspecto de su organización conceptual, es la ciencia del movimiento fenomenológico del saber. Los dos aspectos reunidos, es decir, la historia en su concepto, forman la recolección y el calvario del espíritu absoluto, la efectividad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual sería la soledad sin vida:

Del cáliz de este reino de los espíritus
Espuma hasta él su propia infinitud"[169]

La burguesía triunfante pretendía *conservar* el misticismo de las antiguas formas de opresión en el movimiento de su *supresión,* simbolizando así el consentimiento que debían aportar las formaciones tradicionales para la seguridad común de la propiedad privada. Sin embargo la estructura objetiva de la explotación capitalista disolvía desde su base toda combinación de este género, porque el prestigio feudal que el burgués hubiera querido representar por su propia cuenta, sólo hubiera sido posible por medio de una jerarquía sutil de complejos estatutos que el capitalismo horadaba precisamente por el frío racionalismo de las relaciones de dinero:

> "Dondequiera que instauró su poder, la burguesía destruyó todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró sin piedad las abigarradas ligaduras que ataban al hombre a sus superiores naturales, y no dejó más vínculo entre los hombres que el desnudo interés, que el duro "pago al contado". Ahogó el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, el sentimentalismo del pequeño-burgués, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Redujo la dignidad personal a un simple valor de cambio y sustituyó las innumerables libertades, tan firmes y tan constantemente adquiridas, con la única, implacable libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, desvergonzada, directa y brutal".[170]

Tal es el contenido efectivo que la *dialéctica de la historia real* revela en el triunfo del espíritu celebrado por la dialéctica idealista, y todo el movimiento de los esplritualismos tradicionales aparece en adelante, a través de la experiencia práctica del proletariado, como otras tantas formas de alienación de los valores humanos auténticamente elaborados en el trabajo de producción. Desde los orígenes de la humanidad, con la constitución de las primeras técnicas productivas, hemos visto engendrarse en cada nivel una forma real de universalidad, en la que el individuo se *supera* efectivamente a sí mismo en el proceso de cooperación; tal como se impone por las exigencias de producción.

[169] *Phénoménologie de l'Esprit, in fine.*
[170] *Manifiesto Comunista,* Ed. Sociales, pág. 31.

Así se define el fundamento verdadero de las estructuras espirituales que dieron a la vida humana su sentido propiamente humano. El deber es la forma simple de unidad del trabajo colectivo. El *honor* define la colaboración inmediata entre unidades productivas independientes. La *justicia,* como estructura mediatizada de la producción entre distintos productores, nace con el uso de la moneda, que eleva las relaciones de producción a una estructura racional. Sin embargo, esa determinación sólo concierne a la forma abstracta del movimiento: la organización de la producción en la efectividad de su contenido humano define el sentido de la *caridad* en la que la universalidad de la mediación se deposita sobre el ser inmediato del individuo tomado como productor *social.* Pero el nivel real de las fuerzas productivas las mantenía en un estado de dispersión que implicaba ineluctablemente, con la oposición de las diversas unidades productivas, la forma privativa de la apropiación exaltada en el simbolismo de la trascendencia, y el sentido efectivo de la universa-lidad, constituido en la experiencia de la cooperación, se trasponía en puras funciones míticas: el totemismo y el culto de los espíritus para la espiritualidad todavía inmediata del deber y del honor, la sumisión al Dios Todopoderoso y la imitación del Dios Salvador para el universalismo mediatizado de la justicia y de la caridad. Sin embargo, esa alienación en la que se sanciona la práctica de la explotación guardaba en el plano subjetivo ciertas apariencias de autenticidad, porque el movimiento de universalidad todavía no podía afirmarse más que en el cuadro de la propiedad privada que continuaba imponién-dose a causa de la separación de los centros productores.

Con la expansión del capitalismo y de la gran industria se elabora una estructura nueva de la actividad productiva, que implica el cumplimiento de la organización económica en una total unificación. En el horizonte del proletariado, que experimenta esas condiciones como la verdad de su existencia, el sentido de universalidad se constituye en una forma radicalmente nueva que no se presenta más a los egoísmos singulares como el movimiento ideal de su supresión, sino que implica su supresión efectivamente real, por la supresión de la forma privativa de la apropiación. La propiedad privada, que fue desde los orígenes de la humanidad, con diversas adaptaciones, la condición permanente del desarrollo de las fuerzas productivas, ha llegado a ser una traba intolerable, y el movimiento de la trascendencia, que se ha perpetuado

desde el *mana* de los primitivos hasta los depurados conceptos del filósofo como fundamento universal de toda significación y de todo valor, en adelante él mismo se denuncia como el puro simbolismo del acaparamiento, que justifica la resistencia desesperada de las clases poseedoras para el establecimiento de la humanidad nueva. La materialidad del trabajo productor se aparecía al propietario como la forma de su "alienación", y todo el esfuerzo de la vida espiritual intentaba sobrepasar esa "exterioridad" para "volver a sí" en un idealismo que garantizase la seguridad de un puro goce exclusivo. Por tanto, si esa exclusividad produce la forma de la explotación, todos, explotadores y explotados, participan en una misma aspiración a la propiedad privada y los conflictos que se producen no ponen fin de ninguna manera a su forma privativa. Pero el progreso de las fuerzas productivas las ha elevado a un plano de una universalidad total que, acaparada en el proceso del capital, le quita definitivamente al productor real, toda esperanza de apropiarse, en el plano individual, del resultado de su producción. Por tanto el exclusivismo de la apropiación privada se revela como engaño y *alienación,* y el *retorno a sí,* no consiste más en inventar una nueva forma de trascendencia que permita adaptarse a la universalidad del trabajo social, sino en asegurar una *apropiación sin exclusión* por el reconocimiento de la realidad material de la actividad productiva como el fundamento de su sentido de verdad.

Más precisamente, el sentido de la propiedad se confunde en adelante con el trabajo mismo de la producción en el horizonte de la universalidad humana, y la dialéctica materialista expresa el movimiento de los valores humanos que se engendran en el trabajo social humano. Por eso la crítica despiadada que se ejerce sobre los conceptos de la sociedad antigua ya no es más una simple destrucción, sino más bien una restitución de su auténtico contenido, que hace posible retomarlos en un plano superior en la humanidad nueva. En la construcción del socialismo y en el transito a la sociedad comunista ha de realizarse por fin esa *reconciliación universal* que fue el ensueño burgués de la dialéctica idealista, de las formas de producción, y que el proletariado coloca en su verdadero terreno mediante una nueva organización del social del trabajo, disolviendo todas las estructuras de clases y todo pretexto de exclusividad.

Como realización de la forma humanista de civilización, el comunismo marxista se propone alcanzar las aspiraciones ideales del pasado. Pero el marxismo no se impone como idea: él es expresión el automovimiento efectivo de la totalidad social en que las formaciones sociales anteriores son superadas por la acción del proletariado en la *materialidad* de su vida real.